وجوه الجواز النحوي

سوسن سامي





دار ورد الأردنية للنشر والتوزيع

وجوه الجواز النحوي

رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية

(2014/2/838)

415

حماده، سوسن سامي

وجوه الجواز النحوي/سوسن سامي حمادة.- عمان: دار امجد للنشر والتوزيع، 2014

( )ص.

ر.إ.: 2014/2/838

الواصفات: / قواعد اللغة / اللغة العربية/ /

يتحمل المؤلف كامل المسؤولية القانونية عن محتوى مصنفه ولا يعبر هذا المصنف عن رأي دائرة المكتبة الوطنية أو أي جهة حكومية أخرى

الطبعة العربية 2014

دار امجد للنشر والتوزيع

عمان- الأردن- شارع الملك حسين مقابل مجمع الفحيص

جوال 0796914632 - 0799291702

هاتف 4652272 فاكس 4653372

dar.almajd@hotmail.com

وجـــوه
الجواز النحوي

سوسن سامي حمادة

امجد
دار امجد للنشر والتوزيع

قضايا الدلالة في اللغة العربية بين الأصوليين واللغويين

الحقيقة والمجاز

أظهر علماء اللغة العربية القدماء تاريخيا، اهتمامهم الواسع والعميق بالبحث اللغوي في جميع مستوياته الصوتية والصرفية والتركيبية والدلالية.

وسنكتفي هنا بذكر بعض الملاحظات التي فطن إليها علماء العربية، فيما يتصل بعوامل نمو اللغة وتوسعها، مبينا مدى التفاتهم إلى هذه القضية أو تلك، خصوصا وأن إدراكهم الصحيح لطبيعة اللغة، باعتبارها أداة للفكر وصورته المادية، كان بمثابة اللبنة الأولى في بحثهم لبعض جوانب فكرة النمو اللغوي عبر الزمن.

وتندرج هذه المسألة ضمن قضية اللفظ والمعنى التي تناولها اللغويون والأدباء والنحاة والبلاغيون والمفسرون والفقهاء وعلماء الكلام بالدرس والتحليل، ولم يختص بها الدرس اللغوي وحده، بل دارت حولها مناقشات المفكرين وآراؤهم في القديم والحديث. وكان للأصوليين مع تقدمهم فيها رأي، ولعلهم أول من شغل بمشكل اللفظ والمعنى تاريخيا لارتباط ذلك بالحكم الذي يراد استنباطه وتطبيقه.

فاللفظ في تصور علماء أصول الفقه دليل الفكر، وهو خاضع للتبدل والتغير وفي ذلك يقول الغزالي: "فاعلم أن كل من طلب المعاني من الألفاظ ضاع وهلك، وكان كمن استدبر المغرب وهو يطلبه. ومن قرر المعاني أولا في عقله، ثم أتبع المعاني الألفاظ فقد اهتدى". ومفاد هذا الكلام، أن المعاني أسبق في الفكر أولا، ثم تقوم الألفاظ بعد ذلك بالتعبير عنها. وقريب من هذا الاتجاه الذي أورده الغزالي عبر عنه العالم الانجليزي (ستيفن أولمان) الذي يقول: "فالدورة يجب أن تبدأ عن طريق الفكرة أو الربط الذهني، أي عن طريق المحتوى العقلي الذي تستدعيه الكلمة، والذي يرتبط بالشيء." إلى أن قال: "وسوف نعرف اللفظ حينئذ بأنه الصيغة الخارجية للكلمة، وأما المدلول فهو الفكرة التي يستدعيها اللفظ". ولسنا في حاجة في هذا الصدد إلى أن نشير إلى أن المفهوم الدقيق لطبيعة اللغة وعناصرها، قد تم رصده من قبل اللغويين العرب في كل ما قدموه في علومهم، ومن قبل لغويين آخرين من أمثال الهنود في دراستهم للغة من الناحية الصوتية على وجه الخصوص، وغير هؤلاء كثير ممن بحثوا اللغة

ووصلوا فيها إلى حقائق مرضية، ستجد مباركة وتتميما من لدن اللغويين في فترات متعاقبة إلى يومنا هذا. ولعل في اهتمام هؤلاء العلماء العرب بجوانب متصلة بالتغير والتبدل الدلالي أمر جدير بالتنويه والمتابعة، وهي من الأفكار الجديدة في حقل البحث اللغوي المعاصر، فلم يعرفها اللغويون المحدثون إلا في القرن العشرين. ويتصل بالتغير الدلالي الذي يلحق معنى الكلم، مبحث الحقيقة والمجاز، الذي سنبين من خلاله آراء كل من الأصوليين واللغويين موضحين مدى تقديرهم ومتابعتهم للتغير الدلالي وعوامله ومظاهره، وكذا لحياة اللغة ونموها واتساعها.

ومن بين المباحث التي أسهب القدماء في الحديث عنها مبحث الحقيقة والمجاز، وتكشف دراستهم له عن إدراكهم لجوانب هامة من التغير الدلالي حيث تتعرض ألفاظ اللغة على مدى الزمن، وفي ظل ظروف الاستعمال، وبفعل مؤثرات متنوعة، لأنواع من التغير الدلالي تتصل بحياة اللغة وتجارب أهلها المتعددة. وما دمنا بصدد الحديث عن التغير الدلالي، الذي أدركه الأصوليون واللغويون ونبهوا إليه، نورد قول الآمدي فيه: "الاسم ينقسم إلى ما هو حقيقة ومجاز. أما الحقيقة فهي في اللغة مأخوذة من الحق، والحق هو الثابت اللازم وهو نقيض الباطل، ومنه يقال: حق الشيء حقه. ويقال حقيقة الشيء أي: ذاته الثابتة اللازمة، ومنه قوله تعالى:*وَلَكِنْ حَقَّتْ كَلِمَةُ الْعَذَابِ عَلَى الْكَافِرِينَ* أي وجبت، وكذلك قوله تعالى:*حَقِيقٌ عَلَيَّ أَن لاَّ أَقُولَ عَلَى اللَّهِ إِلاَّ الْحَقَّ* .أي واجب علي. وأما في اصطلاح الأصوليين، فاعلم أن الأسماء الحقيقية قد يطلقها الأصوليون على لغوية وشرعية.

إذن فالحقيقة كما بينها الأصوليون، تنقسم إلى لغوية وشرعية، وتنقسم اللغوية إلى قسمين: وضعية وعرفية. والعرفية إلى قسمين: عرفية عامة وعرفية خاصة.

فالوضعية عندهم "هي اللفظ المستعمل فيما وضع له أولا في اللغة، كالأسد المستعمل في الحيوان الشجاع العريض الأعالي والإنسان في الحيوان الناطق.

وأما العرفية "فهي اللفظ المستعمل فيما وضع له بعرف الاستعمال اللغوي". وهي كما ذكرنا سابقا تنقسم إلى قسمين: عرفية عامة وعرفية خاصة. فالعامة "أن يكون الاسم قد وضع لمعنى عام، ثم يخصص بعرف استعمال أهل اللغة في بعض مسمياته، كاختصاص لفظ (الدابة) بذوات الأربع عرفا، وإن كان في أصل اللغة لكل ما دب.

وذلك إما لسرعة دبيبه أو كثرة مشاهدته، أو كثرة استعماله أو غير ذلك". والخاصة "أن يكون الاسم في أصل اللغة بمعنى، ثم يشتهر في عرف استعمالهم بالمجاز الخارج عن الموضوع اللغوي، بحيث إنه لا يفهم من اللفظ عند إطلاقه غيره.

أما الشرعية "فهي استعمال الاسم الشرعي فيما كان موضوعا له أولا في الشرع"، سواء كان ذلك الاسم ومسماه معروفا عند أهل اللغة، أو لم يكن معروفا. وإن شئت أن تحد الحقيقة على وجه يعم جميع هذه الاعتبارات قلت: الحقيقة هي اللفظ المستعمل فيما وضع له أولا في الاصطلاح الذي به التخاطب". فهذا ما يتصل بجانب الحقيقة عندهم.

أما المجاز فهو "مأخوذ في اللغة من الجواز، وهو الانتقال من حال إلى حال. ومنه يقال جاز فلان من جهة كذا إلى جهة كذا". وهناك من الأصوليين من حده بقوله: "هو اللفظ المتواضع على استعماله في غير ما وضع له أولا في اللغة لما بينهما من التعلق، ومن لم يعتقد كونه وضعيا، أبقى الحد بحاله، وأبدل المتواضع عليه بالمستعمل.

وإن أردت التحديد على وجه يعم الجميع قلت:"هو اللفظ المتواضع على استعماله، أو المستعمل في غير ما وضع له أولا في الاصطلاح الذي به المخاطبة، لما بينهما من التعلق.

وقد شغلت مسألة البحث في الحقيقة والمجاز، جانبا هاما من جهود اللغويين الأوائل الذين اهتدوا فيه إلى نظرات ثاقبة، تدل على وعي بالتبدل اللغوي في جهة الدلالة عن طريق المجاز. يقول أحمد بن فارس في (باب سنن العرب في حقائق الكلام والمجاز) معرفا الحقيقة والمجاز بما نصه "إن الحقيقة من قولنا: حق الشيء إذا وجب. واشتقاقه من الشيء المحقق وهو المحكم، تقول ثوب محقق النسج: أي محكمه.. وهذا جنس من الكلام يُصدِّق بعضُه بعضاً من قولنا: حَقٌّ وحقيقة. ونصُ الحِقاق. فالحقيقة: الكلام الموضوع موضِعَه الذي ليس باستعارة ولا تمثيل، ولا تقديم فيه ولا تأخير.

الشاعر:

كَفينـــــاكَ المحقّقَــــــةَ الرِّقاقَـــــا تَســـرْبَل جِلـــد وجـــهِ أبيـــك إنّـــا

وأمّا المجاز عنده "فمأخوذ من جازَ، يَجُوزُ إذا استنّ ماضياً تقول: جاز بنا فلان. وجازَ علينا فارِس، هذا هو الأصل. ثم تقول: يجوز أن تفعلَ كذا أي: يَنْفُذ ولا يُرَدُّ ولا يُمنَع. وتقول: عندنا دراهم وَضَح وازِنَة وأخرى تَجُوزُ جَوَازَ الوازِنَة أي: إن هذه وإن لم تكن وازِنة فهي تجوز مجازَها وجوازها لِقُربها منها. فهذا تأويل قولنا: مجاز أي: إن الكلام الحقيقيّ يَمْضي لِسَنَنِهِ لا يُعتَرض عليه، وقد يكون غيره يجوز جوازه لقُربه منه، إلاّ أنّ فيه من تشبيهٍ واستعارَة وكفٍّ ما ليس في الأول."

ونحن من خلال دراستنا للدلالة الحقيقية والمجازية، سوف لن نهتم بالناحية البلاغية على الشكل الذي عهدناه عند القدماء، إذ كلما ذكروا شيئا من المجاز إلا وقالوا إنه أبلغ من الحقيقة، وإنما اهتمامنا سيكون منصبا حول اعتبار الحقيقة والمجاز من مظاهر التغيرات الدلالية في اللغة، ومن ثم أصالة المنهج الدلالي في تناول العربية، وتلك سنة من سنن العرب كما قال ابن فارس في كتابه الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها.

المجاز والتأويل.

شكلت اللغة العربية منذ بداية البحث فيها – أداة أساسية من أدوات الدرس اللغوي التي ارتكزت عليها جهود كثير من علماء المسلمين، مثل المفسرين والبلاغيين والأصوليين والمحدثين وعلماء الكلام فضلا عن علماء اللغة، وما ذلك الاهتمام إلا لكونها تمثل المادة الأولى التي ينطلق منها البحث في جميع العلوم العربية الإسلامية على تعددها وتنوعها. ولذلك كثرت إشارات هؤلاء العلماء في تآليفهم إلى موضوعات اللغة المختلفة مما له علاقة بالعلم المبحوث فيه،كما اتخذت اللغة في ذاتها وعلى تعدد مستويات البحث فيها، أساسا للجدل والاحتجاج. ففي التفسير مثلا نجد ابن جرير الطبري يضع لكتابه جامع البيان مقدمة تدور في كثير منها حول مسائل لغوية منها حديثه عن (البيان عن اتفاق معاني آي القرآن، ومعاني منطق من نزل بلسانه، من وجه البيان. والدلالة على أن ذلك من الله جل وعز هو الحكمة البالغة، مع الإبانة عن فضل المعنى الذي به باين القرآن سائر الكلام)، ثم تكلم فيها عن (بيان الأحرف التي اتفقت فيها ألفاظ العرب وألفاظ غيرها من بعض أجناس الأمم)، ثم

تحدث بعد ذلك عن (اللغة التي نزل بها القرآن من لغات العرب). وهو يلفت النظر في بداية هذه المقدمة إلى معاناة رياضة العلوم العربية -كما يسميها – ومعرفة تصاريف وجوه منطق اللسن السليقية الطبيعية، مع العلم أن تفسير الطبري في أغلبه يقوم في جانب كبير منه على اللغة مستندا عليها في دفع آراء القدرية التي لا تتفق مع معتقده السني.

وقريب من هذا المسلك، منهج علماء الأصول في تعاملهم مع قضايا اللغة، فمنذ أن وضع الإمام الشافعي رسالته، نراه يعرض في مفتتحها لعربية القرآن واتساع اللسان العربي، معللا هذه المقدمة بما يكشف عن أهمية تلك الموضوعات بقوله: "وإنما بدأت بما وصفت من أن القرآن نزل بلسان العرب دون غيره، لأنه لا يعلم من إيضاح جمل علم الكتاب أحد جهل سعة لسان العرب، وكثرة وجوهه، وجماع معانيه وتفرقها. ومن علمه انتفت عنه الشبه التي دخلت على من جهل لسانها."

وتوسع الأصوليون بعد الشافعي في هذه المقدمة اللغوية، وهي في أغلبها تدور حول دلالة الألفاظ، لأهمية هذا الجانب من اللغة في علم الأصول كما أشار إلى ذلك الغزالي في (المستصفى) في فصل (طرق الاستثمار)، وكان اعتناء الأصوليين باللغة نابع من علمهم بأن العلوم الشرعية التي هي مجال بحثهم عربية، ولذلك لن يستكمل المرء خلال الاستقلال بالنظر فيها ما لم يكن ريانا من النحو واللغة، على حد تعبير الجويني في البرهان في أصول الفقه.

وقد نتج عن الاهتمام باللغة من لدن الأصوليين، أن وصلوا إلى تقديم بحوث في اللغة تعد اليوم من صميم البحث اللغوي الحديث، نحو مبحث مبدأ اللغات، والقياس، والحقيقة والمجاز، والتأويل، فضلا عما قدموه في مباحث الدلالة، وقد درسوا هذا كله في إطار ما يعرف اليوم بتحليل الخطاب، مما ما يزال حديث عهد بالدراسة في مجال اللسانيات الحديثة اليوم. وكمثال على هذا النموذج الحديث في دراسة اللغة، نجد الغزالي قد خلص وهو بصدد مناقشته لموضوع (مبدأ اللغات) إلى ما خلص إليه البحث اللغوي الحديث – من استبعاد الحديث في (نشأة اللغة)- بعد عرضه لآراء القائلين بالاصطلاح وآراء القائلين بالتوقيف، وما نتج عنهما من خلافات وسجالات بين العلماء بعدت الشقة بينهم يقول: "ولا مجال لبرهان العقل في

هذا، ولم ينقل تواتر، ولا فيه سمع قاطع. فلا يبقى إلا رجم الظن في أمر لا يرتبط به تعبد عملي، ولا ترهق إلى اعتقاده حاجة. فالخوض فيه - إذا فضول لا أصل له. وكأننا بالغزالي يقول بعبارة أخرى إن مجال البحث في اللغة واضح، وأهدافه محددة، ومعرفتها اليقينية تكون إما ببرهان عقلي، أو بتواتر خبر، أو سمع قاطع. وهو ما لا مجال فيه لهذه القضية اللغوية، أضف إلى ذلك أنه أمر لا يرتبط به تعبد عملي، ولا تدفع إلى اعتقاده حاجة.

وعلى مثل هذا المنهج سار علماء الكلام في الاعتناء باللغة، لقد بدأ هؤلاء العلماء يبحثون في كثير من مسائل العقيدة والإيمان، ويختلفون فيها أشد الاختلاف، ثم تظهر آثار هذا الاختلاف في الجانب اللغوي لكل فرقة، في ضوء معتقداتها ومبادئها، وتصورها الخاص باللغة ووظيفتها، بما يختلف عن تصورات الفرق الأخرى. فأهل السنة مثلا وهم أصحاب منحى نقلي في فهم النص الديني، نظروا إلى اللغة من زاوية تتفق وهذا المنهج. فقالوا بالتوقيف عندما ناقشوا موضوع نشأة اللغة، بل ذهب ابن فارس في كتابه (الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها)، إلى القول به عند تناوله لنشأة الكتابة والعلوم العربية مثل النحو والعروض وغيره من العلوم، وهو في هذا إنما يوجه في رأيه اللغوي بمعتقد أهل الحديث من أن الله تعالى خالق لأفعال عباده. ويفسر لنا هذا المعتقد نفسه ما ذهب إليه أهل السنة من غلبة الحقيقة في اللغة . ففكرة تقسيم المدلول إلى حقيقة ومجاز يدخل فيها عامل ديني يتصل بفكرة الخلق، وهل يصح أن يضاف الخلق إلى غير الله أم لا. ولعلنا نتذكر حديث البلاغيين العرب ومناقشاتهم الطويلة، لأمثلة دالة على وجود المجاز في اللسان العربي وإفراده بالتصنيف، كما فعل أبو عبيدة معمر بن المثنى المتوفى سنة (210هـ) في كتابه مجاز القرآن، وعز الدين بن عبد السلام المتوفى سنة (660هـ) من الشافعية في كتابه (الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز)، كما أشار ابن قتيبة في وقت مبكر إلى قضية الطعن في القائلين به في القرآن الكريم، قائلا:

وأما الطاعنون على القرآن بالمجاز فإنهم زعموا أنه كذب، لأن لجدار لا يريد، والقرية لا تسأل، وهذا من أشنع جهالاتهم، وأدلها على سوء نظرهم وقلة أفهامهم، ولو كان المجاز كذبا، وكل فعل ينسب إلى غير الحيوان باطلا، كان أكثر كلامنا فاسدا،

لأنا نقول: (نبت البقل) و(طالت الشجرة)، و(أينعت الثمرة)، و(رخص السعر)".
وذلك ما زكاه الجرجاني بقوله: "ومن قدح في المجاز، وهم أن يصفه بغير الصدق فقد خبط خبطا عظيما، ويهدف لما لا يخفى". وقد رفض الظاهرية القول بالمجاز في القرآن رفضا جازما، إلا أن يثبت بدليل من القرآن نفسه، لأن مُوَقِّف الأسماء الذي هو الله تعالى، له أن يسمي ما شاء بما شاء، ولا يسمى هذا كذبا كما قال بعضهم، "بل هو الحق بعينه، لأن الحق هو ما فعله تعالى، والباطل ما لم يأمر به، أو لم يفعله" وقد رفض ابن حزم أن يكون النقل عند حدوثه من الله تعالى كذبا، كما ذهب إلى ذلك الجازمون برفضه فقال: "وإنما يكون كاذبا من نقل منا اسما عن موضوعه في اللغة إلى معنى آخر، يلبس به بلا برهان، فهذا هو الكاذب الآفك الآثم. وكذلك لو اصطلح اثنان على أن يسميا شيئا ما اسما ما- مخترع من عندهما أو منقول عن شيء آخر- يتفاهما به، لا ليلبسا به فلا كذب في ذلك، فإذا جاز هذا بيننا، فهو للذي يلزم للجميع أن يعبدوه ويطيعوه ما أمكن. وهو بذلك تعالى أولى.

"ومن هؤلاء الرافضين للمجاز نذكر أبا مسلم الأصفهاني من المعتزلة، وابن تيمية، وبعض الشافعية، وقسم من المالكية. وقد ارتكزت حجة هؤلاء في الرفض بكون المجاز أخو الكذب، والقرآن منزه عنه، ثم إن المتكلم لا يعدل عن الحقيقة إلى المجاز إلا إذا ضاقت به الحقيقة، أو عجز عن التعبير بها فيستعير، وذلك محال على الله تعالى.

يقول ابن تيمية: "ولكن المشهور أن الحقيقة والمجاز من عوارض الألفاظ. وبكل حال فهذا التقسيم هو اصطلاح حادث بعد انقضاء القرون الثلاثة، لم يتكلم به أحد من الصحابة، ولا التابعين لهم بإحسان، ولا أحد من الأئمة المشهورين في العلم، كمالك والنوري والأوزاعي وأبي حنيفة والشافعي، بل ولا تكلم به أئمة اللغة والنحو، كالخليل وسيبويه وأبي عمرو بن العلاء ونحوهم..وإنما هذا اصطلاح حادث، والغالب أنه كان من جهة المعتزلة ونحوهم من المتكلمين". وقد اتبع الشنقيطي ابن تيمية في رفضه للمجاز في كتاب سماه (منع جواز المجاز في المنزل للتعبد والإعجاز) معضدا رأيه بما قاله أبو إسحاق الاسفراييني وابن تيمية وغيرهما من المنكرين لوجود المجاز في اللسان العربي، وانتهى إلى إبطال تقسيم الألفاظ إلى ثنائية الحقيقة والمجاز

قائلا: هذا التقسيم لا حقيقة له، وليس لمن فرق بينهما حد صحيح يميز به بين هذا وهذا. فعلم أن هذا التقسيم باطل، وهو تقسيم من لم يتصور ما يقول، بل يتكلم بلا علم، فهم مبتدعة في الشرع، مخالفون للعقل."

ومن هذا المنطلق المكثر في القول بالمجاز (المعتزلة مثلا)، أو المبالغ في الرفض له (أهل الظاهر وابن تيمية مثلا)، أنكر أهل السنة على هذه الفرق إسرافها في استخدامه في التأويل خدمة لمذاهبها، ووصف تأويلاتها بالبعد والإلغاز والاستكراه، ولا شك أن اعتماد هذه الفرق على التجوز والتوسع اللغوي، هو ما فتح لها أبواب التأويل على مصراعيه، مما يتنافى عند أهل السنة مع حقيقة اللغة.

بيد أن الأشعرية لم تر غضاضة في استعمال التأويل ردا على المغالين في عدم استعماله، مما يوضح المرونة التي اتسمت بها المناهج عند المسلمين وكيف اختلفت في استخدام طاقات اللغة.

أما المعتزلة التي رفعت من قدر العقل إلى مرتبة القياس والدليل في أمر العقيدة والإيمان، باعتبار العقل وحده مناط التكليف، وكانوا يهدفون بذلك إلى تنزيه العقيدة مما علق بها، ودفع الطعن عنها، فقد كان لهم تصور آخر للغة تباينت تبعا له وظيفتها لديهم عما رأيناه عند أهل السنة، فذهب علماء المعتزلة إلى أن اللغة اصطلاح وتواضع وليست وحيا وتوقيفا، وعلى هذا الأساس قالوا بخلق القرآن، ولم يذهبوا إلى أن اللغة وحي وإلهام، لأن ذلك لا ينسجم مع قدرة الإنسان، ولذلك قالوا بالاصطلاح، لكونه نابع من مبادئهم في التوحيد من ناحية، والعدل أو حرية الإرادة من ناحية أخرى. أضف إلى ذلك أن الطريق الوحيد الذي يكفل لهم تطويع النص الديني لهذه المبادئ الاعتزالية، إنما يكمن في قابلية اللغة للتوسع والتجوز استنادا لما فيها من مجاز، وهكذا قالت المعتزلة بغلبة المجاز على الحقيقة و أنه لا كلمة في مواضعتها إلا وهي تحتمل غير ما وضعت له، فلو لم يرجع إلى أمر لا يحتمل لم يصح التفرقة بين المحكم والمتشابه.

وكان التأويل هو وسيلة المعتزلة في البحث عن سند شرعي من النصوص الدينية، يعضد آراءها ومعتقداتها، والتأويل المعتزلي تأويل عقلي لغوي يستند إلى أدوات العقل الذي ينصر أصول الاعتزال، واللغة التي حظيت بجانب كبير من

اهتمامهم، وأخضعوها لمنهجهم العقلي، والخبرة الممارسة للتأويل. وهم بهذا يخالفون التأويل الباطني عند المتصوفة والإسماعيلية.

فاللغة عن المعتزلة إذا ظاهرة اجتماعية، يصنعها الإنسان الذي يملك القدرة على صنعها، وهي قابلة للنمو والتغير تبعا لتغير المدلولات والظروف والمتعاملين بها، وفيها من طاقات التوسع ما ينبغي استغلاله للمواءمة بين النصوص الدينية والمبادئ العقلية التي تسعى أصلا إلى تنزيه العقيدة والدفاع عنها. بينما كانت اللغة عند أهل السنة هبة إلهية، وإلهاما سماويا، لا يملك الإنسان- وهو ليس له قدرة في نظرهم، مع قدرة الخالق تعالى- صنعها أو تغييرها وإدخال الجديد فيها، بل عليه أن يتقبلها ألفاظا وضعت له من جانب الملهم، غير قابلة للتوسع أو التجوز، وليس ثمة ما يدعو إلى المعاني المجازية التي لم توضع لها الألفاظ، وأهل السنة لا يريدون وراء ظاهر النصوص شيئا، ومن ثم لا تعوزهم الحيلة أو الوسيلة في فهمهم وتأويلهم للنصوص.

وفي ضوء هذا التصور للغة لدى أهل السنة والمعتزلة، وارتكازا على الأصول الاعتقادية عند كل منهما، قامت احتجاجاتهما مستندة إلى مقياس غالب في اللغة، بما فيها من تراكيب نحوية وصرفية ودلالية، واللغة المحتج بها في هذه الجدليات مأخوذة من كلام العرب، على اختلاف ضروبه، شعرا ونثرا، وعلماء اللغة عندما يطلقون هذا المصطلح (كلام العرب) إنما يعنون به اللغة المستعملة المتكَلَّمة التي حظيت بالشيوع والانتشار، ومن هنا تكون قوة الاستشهاد بها على لغة النص الديني الذي نزل مجاريا للسان العرب وسننه.

التغير الدلالي وأوجه التمييز بين الحقيقة والمجاز.

يتبين من خلال التعريفات، التي سبق تقديمها في بداية هذا البحث مدى أهمية ما ذهب إليه القدماء عند تناولهم لموضوع الحقيقة والمجاز، الذي هو موضوع من أدق وأوسع مراحل التغير الدلالي للألفاظ، وما أسفرت عنه هذه الدراسات من تقسيم كل من الحقيقة والمجاز إلى أقسام منها اللغوي، ومنها الشرعي، ومنها العرفي خاصا أو عاما.

وهكذا نفهم من هذا التقسيم لأنواع الحقيقة – كما يقول الدكتور عبد العالي الودغيري- أن ألفاظ اللغة، إما أن تكون ألفاظا عامة كبحر وأسد وصحراء وجبل،

وضعت ابتداء وأساسا للدلالة على مسمياتها، وهذا ما يسمونه بالحقيقة اللغوية وهي استعمال اللفظ فيما وضع له أولا. وإما ألفاظا وضعها الشارع كالصلاة في معناها المعروف في الشرع، وكذا الزكاة والحج والصوم والركوع والسجود، وتسمى الحقيقة الشرعية وهي استعمال الاسم الشرعي فيما كان موضوعا له أولا في الشرع. وإما ألفاظا اصطلح عليها أهل فن أو علم، كاصطلاح أهل النحو على كلمات مثل النصب والفتح والجر، لتحقيق المعاني المتعارف عليها بينهم. وكاصطلاح أهل الحديث على كلمات مثل: العزيز والغريب والمشهور، وهي كلمات ذات دلالات في علم مصطلح الحديث تخالف استعمالها اللغوي العام. وتسمى عند أصحاب كل فن الحقيقة العرفية الخاصة. وإما ألفاظا نقل متكلمو اللغة مدلولها من شيء إلى شيء آخر، فأصبح المدلول الثاني عرفا شائعا بينهم كلفظ (الدابة) وقصره على ذوات الأربع عرفا، بعد أن كان استعماله لكل ما يدب على الأرض، وهذا النوع من الحقيقة يصطلحون عليه اسم الحقيقة العرفية العامة.

وقد نبه الأصوليون إلى أن الحقيقة العرفية، وإن كانت حقيقة بالنسبة إلى تواضع أهل العرف عليها، فإنها لا تخرج عن كونها مجازا بالنسبة إلى استعمال اللفظ في غير ما وضع له أولا. وقد أشار الأصوليون بهذا الصدد إلى نوعين من التغير الدلالي الذي يعتري الألفاظ المسماة بالوضعية فتسمى بالعرفية وهما: - تخصيص المعنى بأن يكون الاسم قد وضع لمعنى عام، ثم يخصص بعرف الاستعمال اللغوي ببعض أفراده كلفظ (الدابة).

انتقال المعنى بأن يكون الاسم في أصل استعماله بمعنى ثم يشتهر في عرف استعمالهم بمعنى مجازي آخر خارج عن معناه الأول، بحيث لا يفهم من اللفظ عند إطلاقه غيره. كلفظ (الغائط) فهو في أصل اللغة للموضع المطمئن من الأرض، بيد أنه قد اشتهر في عرفهم بالخارج المستقذر من الإنسان، حتى إنه لا يفهم من ذلك اللفظ عند إطلاقه غيره. والتغير هنا غير مقصود. ولذلك وصفت الحقيقة اللغوية هنا بأنها عرفية عامة. أما العرفية الخاصة – وقد سبقت الإشارة إليها- فتتمثل في التغير الدلالي الذي يعتري الألفاظ حين تستعمل مصطلحا للعلوم وهو تغير غير مقصود

أيضا. ولهذا كان الأصوليون على جانب من الدقة حين وضعوا لهذا النوع من المجاز الشائع من قبل المجتمع مصطلح (الحقيقة العرفية). وللنوع الآخر (الحقيقة الشرعية. (

أما المجاز فهو في اصطلاح الأصوليين عبارة عن انتقال اللفظ إلى غير ما وضع له لوجود علاقة بين محل الحقيقة ومحل المجاز. يقول الآمدي في حد المجاز: "هو اللفظ المتواضع على استعماله أو المستعمل في غير ما وضع له أولا في الاصطلاح الذي به المخاطبة، لما بينهما من التعلق". وينقسم هو الآخر إلى لغوي وعرفي وشرعي :

- ✓ فالمجاز اللغوي كانتقال الاسم من الحقيقة اللغوية إلى المجاز اللغوي، كما في إطلاق لفظ الإنسان على الناطق عموما عن طريق التجوز .
- ✓ والمجاز العرفي كاستعمال لفظ (الدابة) لكل ما يدب على الأرض بعد استقراره عرفا بذوات الأربع، وذلك بالنظر إلى مبدأ التجوز، وهو انتقال اللفظة إلى غير موضوعها .
- ✓ أما المجاز الشرعي فهو كاستعمال لفظ (الصلاة)، الذي استقر في الشرع بدلالة خاصة تحوي أقوالا وأفعالا تؤدى بصورة معينة، ثم يستعمل هذا اللفظ بعد ذلك للدعاء.

وقد ميز العلماء بين الحقيقة والمجاز بعدة وجوه نذكر منها :

- ✓ أن يوقفنا أهل اللغة على أنه مجاز ومستعمل في غير ما وضع له، كما أوقفونا في استعمال أسد وشجاع وحمار، في القوي والبليد، وهذا من أقوى الطرق في إثبات المجاز .
- ✓ أن توجد صفة مشتركة بين ما وضع له اللفظ للدلالة عليه أصلا وبين ما نقل له. قال القاضي عبد الوهاب في كتاب الملخص:"فمن وجوه الفرق بين الحقيقة والمجاز أن يوقفنا أهل اللغة على أنه مجاز ومستعمل في غير ما وضع له، كما أوقفونا في استعمال أسد، وشجاع، وحمار، في القوي والبليد. وهذا من أقوى الطرق في ذلك .
- ✓ أن تكون الكلمة تصرّف بتثنية وجمع واشتقاق وتعلق بمعلوم، ثم تجدها مستعملة في موضع لا يثبت ذلك فيه، مثل لفظة (أمر) فإنها حقيقة في القول

لتصرفها بالتثنية والجمع والاشتقاق، تقول (هذان أمران) و(هذه أوامر الله) و(أمر يأمر أمرا فهو آمر) فيطلق هذا الاسم على كل (آمر) إذ هو حقيقة فيه، فيشمل ذلك من كان في زمن واضع اللغة، و من يأتي بعده قياسا. ثم هي مجاز عندما تستعمل في الحال والشأن والأفعال، عارية من هذه الأحكام، كما في قوله تعالى:وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ أي ليس شأنه وجملة أفعاله صوابا. فالمجاز لا يشتق منه النعوت والتفريعات، ولا يقاس عليه، فلا يقال: (اسأل البساط)، و(اسأل الحصير)، و(اسأل الثوب) بمعنى صاحبه، قياسا على و(اسأل القرية)..وإن كان قد يقال: (سل الطلل والربع) لقربه من المجاز المستعمل. ثم إن الحقيقة والمجاز في كلمة (أمر) يفترقان في الجمع، فجمع (أمر) الذي هو ضد النهي (أوامر)، وجمع (أمر) الذي هو بمعنى القصد، (أمور).

- ✓ أن تطرد الكلمة في موضع ولا تطرد في موضع آخر من غير مانع، فيستدل بذلك على كونها مجازا، وذلك لأن الحقيقة إذا وضعت لإفادة شيء وجب اطرادها، وإلا كان ذلك ناقضا للغة، فصار امتناع الاطراد مع إمكانه دالا على انتقال الحقيقة إلى المجاز، وذلك كتسمية الجد أبا، فإنه لا يطرد، وكذا تسمية ابن الابن ابنا .

- ✓ تقوية الكلام بالتأكيد من علامات الحقيقة دون المجاز، فأهل اللغة لا يقوُون المجاز بالتأكيد، فلا يقولون (أراد الجدار إرادة) ولا (قالت الشمس قولا) (كطلعت طلوعا). وكذلك ورد في الشرع لأنه على طريق اللغة كما في قوله تعالى*وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيماً* .فتأكيده بالصدر يفيد الحقيقة، وأنه أسمعه كلامه، وكلمه بنفسه، لا كلاما قام بغيره .

- ✓ وجود زيادة في الأسلوب كما في قوله تعالى:لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ .فالكاف الزائدة حققت عدم المثلية، فهي لم تستعمل فيما وضعت له أصلا وهو التشبيه، والواضح أنها حققت عدم تكرار الصورة في غير المتصف بها. وفي ذلك يقول النسفي: إن كلمة التشبيه كررت لتأكيد نفي التماثل، فتقديره

(ليس مثله شيء) وقيل (مثل) زيادة. وتقديره (ليس كهو شيء) كقوله تعالى :فَإِنْ آمَنُواْ بِمِثْلِ مَا آمَنتُم بِهِ فَقَدِ اهْتَدَواْ وهذا لأن المراد هو نفي المثلية ."

- ✓ وجود نقص في الأسلوب بحيث لا يترتب على هذا النقص إخلال في الفهم، كما جاء في قوله تعالى:وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ .والمقصود أهل القرية، فترتب على النقص في الأسلوب الأول مدلولا لم يتضمنه وهو أهل، وهذا النقص اعتادته العرب، فهو توسع وتجوز .
- ✓ أما ابن حزم الذي يرفض القول بالمجاز دون دليل نص أو إجماع أو طبيعة، فقد اشترط للتمييز بين الحقيقة والمجاز في القرآن دليلا من القرآن يبين نقل الله تعالى الاسم عما كان علقه عليه في موضع، إلى موضع آخر. قائلا: "وأما ما نقله الله تعالى عن موضوعه في اللغة إلى معنى تعبدنا بالعمل به دون أن يسميه بذلك الاسم فهو المجاز" وتثبت هذه الفروق بين الحقيقة والمجاز بأمرين اثنين هما: التنصيص أو الاستدلال .
- ✓ أما التنصيص فمن وجهين: أحدهما: أن يقول الواضع: هذا حقيقة وهذا مجاز، أو يقول ذلك أئمة اللغة مع ضرورة توفر شرط الثقة في الناقل والمنقول عنه، لأن ثبوت اللغة لا يتم دون ذلك. الثاني: أن يقول الواضع هذا حقيقة أو هذا مجاز، فيثبت بهذا أحدهما وهو ما نُص عليه .
- ✓ أما الاستدلال فيثبت بالعلامات، ومنها تبادر الذهن إلى فهم المعنى، والعراء عن القرينة، أي إذا سمعنا أهل اللغة يعبرون عن معنى واحد بعبارتين، ويستعملون إحداها بقرينة دون الأخرى، عرف أن اللفظة حقيقة في المستعملة بدون قرينة.

ومعنى هذا، أن المجاز هو وسيلة يعاد بها توظيف اللفظ توظيفا جديدا ليدل على معنى لم يكن يؤديه في وضعه الأول، وهو ما عبر عنه عبد القاهر الجرجاني بقوله: "إذا عدل باللفظ عما يوجبه أصل اللغة وصف بأنه مجاز، على معنى أنهم جازوا به موضعه الأصلي، أو جاز هو مكانه الذي وضع فيه أولاً". وهذا كما يقول عبد العالي الودغيري: "بمثابة نوع من الاشتقاق خاص بالمعاني، كما أن الاشتقاق المعروف خاص بالأشكال التلفظية. وهي وسيلة لشحن اللفظ بطاقة جديدة من

الدلالة لتوسيع مجال استخدامه في أغراض شتى، لم يكن يؤيدها من قبل. ذلك أن الألفاظ كما قيل متناهية، والمعاني غير متناهية، فلهذا تلجأ اللغة إليه اقتصادا في الألفاظ، أي استغناء بالألفاظ الموجودة عن ألفاظ يحتاج إلى وضعها."

والواضح أن الأصوليين لا يتناولون قضية الحقيقة والمجاز في اللغة من ناحية الوضع الأول للألفاظ، وإنما ينظرون إليها من ناحية الاستعمال واستقرار الدلالة مما يحدد حقيقة اللفظة أو مجازها، وفي ذلك يقول الآمدي:" الألفاظ الموضوعة أولا في ابتداء الوضع في اللغة لا توصف بكونها حقيقة ولا مجازا، وإلا كانت موضوعة قبل ذلك الوضع، وهو خلاف الفرض، وكذلك كل وضع ابتدائي حتى الأسماء المخترعة ابتداء لأرباب الحرف والصناعات لأدواتهم وآلاتهم، وإنما تصير حقيقة ومجازا باستعمالها بعد ذلك."

وعلى هذا الأساس، يمكن اعتبار جزء كبير من الألفاظ الشرعية والعرفية التي ذكروها كأنواع تتفرع إليها الحقيقة، هي في الواقع ألفاظ مجازية. فلفظ (الصلاة) مثلا كان في وضعه الأول يدل على الدعاء، ثم تجوز به في الإسلام ليدل على العبادة المخصوصة، وكذلك لفظ (النصب) في العرف النحوي (أي العرف الخاص). و(الدابة) في العرف اللغوي العام.

فالحقيقة يكتسبها اللفظ عن طريق الاستعمال إذا استقرت دلالته وأصبحت مرتبطة به، أما المجاز فهو اكتساب اللفظ للدلالة عن طريق الاستعمال أيضا، ولكن في غير ما وضع له يقول الآمدي: "وعلى هذا فلا يخفى حد التجوز عن الحقيقة العرفية والشرعية". وقال أيضا "والحقيقة العرفية وإن كانت حقيقة بالنظر إلى تواضع أهل العرف عليها، فلا تخرج عن كونها مجازا بالنسبة إلى استعمال اللفظ في غير ما وضع له أولا ولا تناقض. وإذا عرف معنى الحقيقة والمجاز، فمهما ورد لفظ في معنى وتردد بين القسمين، فقد يعرف كونه حقيقة ومجازاً بالنقل عن أهل اللغة، وإن لم يكن نقل، فقد يعرف كونه مجازاً بصحة نفيه في نفس الأمر، ويعرف كونه حقيقة بعدم ذلك. ولهذا فإنه يصح أن يقال لمن سمي من الناس حماراً لبلادته أنه ليس بحمار، ولا يصح أن يقال إنه ليس بإنسان في نفس الأمر، لما كان حقيقة فيه.". ويقول في موضع ثالث "وبالنظر إلى ما حققناه في معنى الحقيقة والمجاز، يعلم أن تسمية اللفظ المستعمل فيما

وضع له أولا حقيقة، وإن كان حقيقة بالنظر إلى الأمر العرفي، غير أنه مجاز بالنظر إلى كونه منقولا من الوجوب والثبوت، الذي هو مدلول الحقيقة أولا في اللغة على ما سبق تحقيقه."

وإلى مثل هذا الكلام يشير السيوطي بقوله: قد يجتمع الوصفان في لفظ واحد، فيكون حقيقة ومجازا، إما بالنسبة إلى معنيين وهو ظاهر، وإما بالنسبة إلى معنى واحد، وذلك من وضعين، كاللفظ الموضوع في اللغة لمعنى، وفي الشرع أو العرف لمعنى آخر، فيكون استعماله في أحد المعنيين حقيقة بالنسبة إلى ذلك الوضع، مجازا بالنسبة إلى الوضع الآخر."

ويقول في موضع آخر: ومن هذا يعرف أن الحقيقة قد تصير مجازا وبالعكس. فالحقيقة متى قل استعمالها صارت مجازا عرفا. والمجاز متى كثر استعماله صار حقيقة عرفا. وأما بالنسبة إلى معنى واحد من وضع واحد فمحال، لاستحالة الجمع بين النفي والإثبات.

أحكام المجاز بين الإنكار والإثبات.

إن الاتجاه العام لدى الأصوليين واللغويين، هو إثبات وقوع المجاز في اللغة والشرع، ظهر ذلك جليا مما سقناه آنفا لكل من السيوطي والآمدي اللذين حاولا تطويق الخلاف الذي بدا بين علماء المسلمين حول هذه القضية، وبسبب من وضوح المجاز ووقوعه في اللغة، نجد كلا من إمام الحرمين والغزالي يشككان في صحة ما نسب إلى الاسفراييني من إنكاره له، وقد رد (ابن برهان) على المنسوب إليه بما يدل على إدراك حقيقة التغير الدلالي، الذي يعتري ألفاظ اللغة في مراحل حياتها، وبين أن الجهل بتاريخ هذا التغير لا يقوم دليل على إنكاره. وقد نسب إلى أبي علي الفارسي أيضا إنكاره للمجاز، وقد علق السيوطي على ذلك أنه لا يصح أيضا، فابن جني تلميذ الفارسي، وهو أعلم الناس بمذهبه، ولم يحك عنه ذلك، بل حكى عنه ما يدل على إثباته.

وإلى مثل هذا ذهب الشوكاني بقوله: .. وما أظن مثل أبي علي الفارسي يقول ذلك (أي عدم وقوع المجاز)، فإنه إمام اللغة العربية الذي لا يخفى على مثله مثل هذا الواضح البين الظاهر الجلي، وكما أن المجاز واقع في اللغة فهو أيضا واقع في الكتاب

العزيز عند الجماهير وقوعا كثيرا، بحيث لا يخفى إلا على من لا يفرق بين الحقيقة والمجاز، وقد روي عن الظاهرية نفيه في الكتاب العزيز، وما هذا بأول مسائلهم، التي جمدوا فيها جمودا يأباه الإنصاف، وينكره الفهم ويجحده العقل". ولعل أهم من تصدر من الظاهرية مقولة رفض المجاز في الكتاب والسنة ابن حزم، الذي يشترط في كل مجاز دليلا من القرآن أو السنة يبين لنا فيه نقل اللفظ من موضوعه إلى موضوع آخر فيقول:"وأما ما دمنا لا نجد دليلا على نقل الاسم عن موضوعه في اللغة، فلا يحل لمسلم أن يقول إنه منقول، لأن الله تعالى قال *وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللَّهُ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ* فكل خطاب خاطبنا الله تعالى به، أو رسوله صلى الله عليه وسلم، فهو على موضوعه في اللغة، ومعهوده فيها، إلا بنص أو إجماع أو ضرورة حس، تشهد بأن الاسم قد نقله الله تعالى، أو رسوله صلى الله عليه وسلم عن موضوعه إلى معنى آخر، فإن وجد ذلك أخذناه على ما نقل إليه". وقد ميز ابن حزم بين ما نقله تعالى من مكانه إلى مكان آخر، بين نوعين من الألفاظ:

النوع الأولى :كل كلمة نقلها تعالى عن موضوعها في اللغة إلى معنى آخر وتعبدنا بها قولا وعملا، كـ(الصلاة والزكاة والحج والصيام والربا وغير ذلك..) فليس شيء من هذا مجازا، بل هي تسمية صحيحة واسم حقيقي لازم مرتب من حيث وضعه الله تعالى.

النوع الثاني :ما نقله الله تعالى عن موضوعه في اللغة إلى معنى تعبدنا بالعمل به، دون أن يسميه بذلك الاسم، فهذا هو المجاز كقوله تعالى :*وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُل رَّبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا* فإنما تعبدنا تعالى - يقول ابن حزم - "بأن نذل للأبوين ونرحمهما، ولم يلزمنا تعالى قط أن نطق. ولا بد فيما بيّنا بأن للذل جناحا، وهذا لا خلاف فيه وليس كذلك الصلاة والزكاة والصيام، لأنه لا خلاف في أن فرضا علينا أن ندعو إلى هذه الأعمال بهذه الأسماء بأعيانها ولا بد". ولا بد ونحن في معرض الحديث عن رأي الرافضين للمجاز أو المضيقين لوجوده إلى حد الإنكار، أن نذكر برأي ابن تيمية الذي سقناه سلفا القائل برفض المجاز بدعوى عدم وجود حديث عنه في القرون الأولى، أن هذا الرأي الذي تبناه ابن تيمية له ظاهر

وباطن، أما ظاهره فمؤداه رفضه للمجاز، وأما باطنه فإننا نعتقد فيه أن رفضه للمجاز في اللغة لم يكن رفضا من أجل الرفض، بل كان يروم فيه الحد من الغلو والمبالغة المفرطة في استعمال المجاز، واستخدامه في التأويل لأغراض مذهبية ضيقة، غالبا ما كانت تتستر وراء النصوص بلي أعناقها، وتطويعها في جهات مخالفة لحقيقتها وطبيعتها، مما دفعه إلى اتخاذ موقف متصلب اتجاهها حدا للفوضى التي وقع فيها كثير من المغالين في استخدامه.

المجاز والتوسع الدلالي في اللغة.

إذا عدنا إلى ابن جني باعتباره أحد القائلين بوقوع المجاز في أكثر وأغلب ألفاظ اللغة، نجده يخلص من مناقشة قضية الحقيقة والمجاز إلى أن أكثر اللغة مع تأمله مجاز لا حقيقة. "وذلك عامة الأفعال، نحو: قام زيد، وقعد عمرو، وانطلق بشر، وجاء الصيف، وانهزم الشتاء. ألا ترى أن الفعل يفاد منه معنى الجنسية فقولك: قام زيد معناه: كان منه القيام أي هذا الجنس من الفعل، ومعلوم أنه لم يكن منه جميع القيام، وكيف يكون ذلك وهو جنس، والجنس يطبّق جميع الماضي وجميع الحاضر وجميع الآتي الكائنات من كل وجد منه القيام. ومعلوم أنه لا يجتمع لإنسان واحد (في وقت واحد) ولا في مائة ألف سنة مضاعَفة القيام كله الداخل تحت الوهم، هذا محال عند كل ذي لب، فإذا كان كذلك علمت أن (قام زيد) مجاز لا حقيقة."

لقد خلص ابن جني وهو بصدد دراسته لمبحث الحقيقة والمجاز إلى أمر فتح من خلاله أفقا جديدا في اللغة برهن فيه عن سبب العدول من الحقيقة إلى المجاز بقوله: "وإنما يقع المجاز ويعدل إليه عن الحقيقة لمعان ثلاثة، وهي الاتساع، والتوكيد، والتشبيه، فإن عدم هذه الأوصاف كانت الحقيقة البتة". ومن ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم في الفرس هو بحر. ففيه المعاني الثلاثة :

- ✓ أما الاتساع فلأنه زاد في أسماء الفرس التي هي: فرس وطِرف وجواد ونحوها البحر .
- ✓ أما التشبيه فلأن جريه يجري في الكثرة مجرى مائه .
- ✓ وأما التوكيد فلأنه شبه العرض بالجوهر وهو أثبت في النفوس منه.

- ✓ ومنه قوله تعالى: *وَأَدْخَلْنَاهُ فِي رَحْمَتِنَا* وهذا مجاز فيه الأوصاف الثلاثة :
- ✓ أما السعة فلأنه زاد في أسماء الجهات والمحال اسما هو الرحمة .
- ✓ وأما التشبيه فلأنه شبه الرحمة بما يجوز دخوله .
- ✓ وأما التوكيد فلأنه أخبر عن العرَض بما يخبر به عن الجوهر، وهذا فيه تعال بالعرض، وتفخيم منه، إذا صير إلى حيز ما، يشاهد ويلمس ويعاين. والشاهد على ذلك قول بعضهم ترغيبا في كل جميل: (ولو رأيتم المعروف رجلا لرأيتموه حسنا جميلا) ففي الترغيب تنبيه وتعظيم، ورفع لقدر الشيء حتى تتصوره النفوس على أشرف أحواله، وأنزه صفاته، شخصا متجسما، لا عرضا متوهما، وأمثلة هذا كثيرة في اللسان العربي.

والأهم في قول ابن جني، إضافة إلى ما يضفيه المجاز على الكلام من صور بلاغية فائقة الدقة، أنه يقع بغرض الاتساع، أي في زيادة قدرة اللغة على التعبير عن الدقائق والظلال في الفكرة، إذ نجد الألفاظ المفردة، وقد اكتسبت عن طريق المجاز دلالات جديدة من كثرة الاستعمال، لم تكن مرتبطة بها من قبل، فتنسى الحقيقة ويبقى اللفظ مستعملا على مجازه. وهذا ما عبر عنه ابن جني في موضع آخر بقوله : فإذا كان كذلك علمت أن (قام زيد) مجاز لا حقيقة، وإنما هو على وضع الكل موضع البعض للاتساع والمبالغة وتشبيه القليل بالكثير.

لقد رأى ابن جني وغيره من المكثرين في القول بالمجاز في اللغة تجاوزا للفظ بهذا التعبير حدود الصور المحسوسة، إلى غيرها من المعاني المجردة التي تتسع معها دائرة الخيال فيفارق الذهن الأشكال المحسوسة الضيقة، إلى عوالم المعاني غير المتناهية، فالقمر في العربية بهاء وضياء، واليد نعمة وقوة، والزهرة نضارة، والغصن اعتدال ورشاقة، والأسد قوة وشجاعة، والجمل صبر وتحمل... وفي هذا الأسلوب خروج لهذه الألفاظ عن المعنى الأول المعتبر حقيقة إلى معان أخرى تسمى مجازا، ليكثر تلذذ النفس بها وترتاح في فهمها والإقبال عليها. يقول ابن القيم الجوزية (تـ 751هـ) فإن المعنى الذي استعملت العرب المجاز من أجله، ميلهم إلى الاتساع في الكلام وكثرة معاني الألفاظ ليكثر الالتذاذ بها، فإن كل معنى للنفس به لذة، ولها إلى فهمه ارتياح وصبوة، وكلما دق المعنى رق مشروبه عندها، وراق في الكلام انخراطه، ولذ للقلب

ارتشافه، وعظم اغتباطه. ولهذا كان المجاز عندهم منهلا موردا عذب الارتشاف، وسبيلا مسلوكا لهم على سلوكه انعكاف، ولذلك كثر في كلامهم حتى صار أكثر استعمالا من الحقائق، وخالط بشاشة قلوبهم حتى أتوا منه بكل معنى رائق، ولفظ فائق، واشتد باعهم في إصابة أغراضه، فأتوا فيه بالخوارق، وزينوا به خطبهم وأشعارهم حتى صارت الحقائق دثارهم، وصار شعارهم.

وقد ذكر فخر الدين الرازي أن العدول عن الحقيقة إلى المجاز قد يكون لأجل اللفظ أو المعنى أو لأجلهما. فالذي لأجل اللفظ، إما لأجل جوهره، أو لأجل أحوال عارضة للفظ، بأن تكون الحقيقة ثقيلة على اللسان، إما لثقل وزنه، أو تنافر تركيبه، أو لأجل مفردات حروفه، ويكون اللفظ المجازي عذبا، بأن يكون صالحا لأصناف البديع دون الحقيقة.

والذي لأجل المعنى، إما لعظمة في المجاز، أو حقارة في الحقيقة، أو لبيان في المجاز، أو للطف فيه: أما التعظيم فكما يقال (سلام على لمجلس العالي). وأما التحقير، فـ (كقضاء الحاجة) بدلا عن التغوط. وأما زيادة البيان، فقد تكون لتقوية حال المذكور مثل قولنا (رأيت أسدا) للشجاع، إذ لو قال (رأيت إنسانا)لم يكن مثله في البلاغة. وأما الذي يكون لتقوية الذكر فهو المجاز الذي يذكر للتأكيد.

وقد يؤتى بالمجاز لأجل التلطف وهو أن النفس كما قال الرازي لو وقفت على تمام المقصود، لم يبق لها شوق إليه أصلا، لأن تحصيل الحاصل محال، أما إذا عرف الشيء من بعض الوجوه دون الأخرى، فإن القدر المعلوم يشوقها إلى تحصيل العلم بما ليس بمعلوم، فيحصل للنفس بما علم لذة، وبما حرمت منه ألم، واللذة إذا حصلت عقب الألم كانت أقوى، وشعور النفس به أتم وذلك ما أشار إليه السيوطي بقوله:"إنه لا شوق إلى الشيء مع كمال العلم به، ولا كمال الجهل به، بل إذا علم من وجه شوق ذلك الوجه إلى الآخر، فتتعاقب الآلام واللذات، ويكون الشعور بتلك اللذات أتم. وعندها فالتعبير بالحقيقة يفيد العلم، والتعبير بلوازم الشيء الذي هو المجاز لا يفيد العلم بالتمام، فيحصل على دغدغة نفسانية، فكان المجاز آكد وألطف."

ضوابط نقل المعنى من الحقيقة إلى المجاز.

ينطلق علماء اللغة العربية في تحديدهم للمعنى المجازي من ضابط العلاقة الجامعة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي للفظ المجاز "فالمجاز مفعل من جاز الشيء يجوزه إذا تعداه، وإذا عدل باللفظ عما يوجبه أصل اللغة، وصف بأنه مجاز على معنى أنهم جازوا به موضعه الأصلي، أو جاز هو مكانه الذي وضع فيه أولاً". ولا يكتفون في هذا التحديد بهذا الضابط، بل يأتون بضابط آخر متمم له متمثل في العلاقة الجامعة بين الأصل والفرع المتحكمة في عملية النقل التي تبين إرادة المجاز لهذا اللفظ دون الحقيقة يقول عبد القاهر الجرجاني: "ثم اعلم بعد: أن في إطلاق المجاز على اللفظ المنقول عن أصله شرطا، وهو أن يقع نقله على وجه لا يعرى معه من ملاحظة الأصل، ومعنى الملاحظة أن الاسم يقع لما تقول أنه مجاز فيه بسبب بينه وبين الذي تجعله فيه.

ويتتبع الجرجاني هذا الأمر عبر نماذج لغوية يوضح فيها العلاقة المناسبة بين اللفظ ومعناه قائلا:"إن اليد تقع للنعمة وأصلها الجارحة لأجل أن الاعتبارات اللغوية تتبع أحوال المخلوقين وعاداتهم وما يقتضيه ظاهر البنية وموضوع الجبلة، ومن شأن النعمة أن تصدر عن اليد، ومنها تصل إلى المقصود بها والموهوبة هي منه...". فالانتقال من المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي لا بد من أن تراعى فيه المناسبة، وفي ذلك تأكيد لوجود صلة بين المعنى الوضعي للفظ في علاقته بمعناه المجازي الذي نقل إليه لعلاقة المناسبة بينها. وكما يجب أن تراعى العلاقة بين الحقيقة والمجاز في كل دراسة لهما، لابد أيضا في نظر الجرجاني من استحضار علاقة المناسبة بين التعريف اللغوي والاصطلاحي في اشتقاق المجاز. يقول: "وأما المجاز فكل كلمة أريد بها غير ما وقعت له في وضع واضعها، لملاحظة بين الثاني والأول فهي مجاز، وإن شئت قلت : كل كلمة جزت بها ما وقعت له في وضع الواضع إلى ما لم توضع له من غير أن تستأنف فيها وضعا لملاحظة بين ما تجوز إليه، وبين أصلها الذي وضعت له في وضع واضعها فهي مجاز.

وقد أكد الجرجاني كلامه حول المجاز في كتابه دلائل الإعجاز جاعلا من النقل أمرا فاصلا بين اعتبار اللفظ حقيقة أو مجازا فيقول "وأما المجاز فقد عول الناس على

حده على حديث النقل، وإن كل لفظ نقل عن موضوعه فهو مجاز".والحديث عن ضابط النقل لتحديد علاقة اللفظ بمعناه حقيقة أو مجازا لا يتم خارج ضابط الاستعمال، إذ هو المبين لجهات استعمال اللفظ، ومدى جواز النقل فيه أو لا، يقول ابن جني (تـ 392هـ) "الحقيقة ما أقر في الاستعمال عن أصل وضعه في اللغة، والمجاز ما كان بضد ذلك". ولقد ظل مضمون هذا التعريف متداولا من قبل اللغويين الذين جاؤوا بعد ابن جني دون أن يضيفوا إليه جديدا، يقول السكاكي(تـ626هـ) "المجاز هو الكلمة المستعملة في غير ما هي موضوعة له بالتحقيق استعمالا في الغير بالنسبة إلى نوع حقيقتها، مع قرينة مانعة عن إرادة معناه في ذلك النوع.

ويقول ابن الأثير (تـ637هـ) "المجاز ما أريد به غير المعنى الموضوع له في أصل اللغة، وهو مأخوذ من جاز هذا الموضع إلى هذا الموضع إذا تخطاه إليه". بينما جاء تعريف (شهاب الدين النويري) (تـ733هـ) معقبا وشارحا لرأي عبد القاهر الجرجاني فقال:"والمجاز من جاز الشيء يجوزه إذا تعداه، فإن عدل باللفظ عما يوجبه أصل اللغة وصف بأنه مجاز، على أنهم قد جازوا به موضعه الأصلي، أو جاز هو مكانه الذي وضع فيه أولا، لأنه ليس بموضع أصلي لهذا اللفظ، ولكنه مجازه ومتعداه يقع فيه، كالواقف بمكان غيره ثم يتعداه إلى مكانه الأصلي."

لقد تأكد من جملة الآراء الواردة سلفا على لسان ابن جني والجرجاني والسكاكي وغيرهم، التأكيد على ضابط المناسبة في إثبات المعنى الجديد المقترن باللفظ في علاقته بالمعنى الأول المتصل بالوضع، وفي كل لفظ يراد استعماله خارج دائرته المعهودة الأولى، وذلك ما تؤكده لنا جميع المعاجم اللغوية، فبرجوعنا إليها نجد أن الحقيقةُ في اللغة هي: ما أُقِرّ في الاستعمال على أصل وضْعِه. وهي خلاف المجاز. أو هي ضِدُّ المجازِ الذي هو مستمد من قولهم جزت الطريق، وجاز الموضع جوازا ومجازا، أي سار فيه وسلكه، وجاوزت الموضع بمعنى جزته، والمجازة الموضع. وقد ظلت هذه العلاقة قائمة، وهذا المعنى متضمن في التعريف الاصطلاحي للمجاز، الذي ليس سوى اجتياز اللفظ لحدود استعماله الأول إلى معنى جديد في الإرادة الاستعمالية المتجددة له، التي تدل عليها قرائن الأحوال المتعددة والمتنوعة، دون إلغاء للمعنى الأول الذي يدل عليه أصل الوضع.

وقبل إنهاء هذا البحث نود الإشارة إلى أن الأصوليين واللغويين يختتمون بحوثهم في الحقيقة والمجاز بالإشارة إلى أن هناك نوعين من الكلام لا مجاز فيهما – الأعلام باعتبارها أسام وضعت للتمييز بين الذوات، وليس للتمييز بين الصفات، إلا أنه قد يتخذ من بعض الألفاظ الموضوعة للصفات أسماء للإعلام، فيكون ذلك عن طريق المجاز، كالأسود بن الأبيض هو أحد الصحابة. وعلى هذا الوجه لا يراد باللفظ الصحة التي وضع لها أصلا، وإنما يراد به المجاز باستخدامه اسما لعلم. وهناك أيضا الأسماء التي لا يجد من عموميتها شيء، وتقتصر في الدلالة على المقصود منها فحسب، كلفظ (المعلوم والمجهول) فتلك لا يدخلها المجاز بحال من الأحوال.

وصفوة الكلام في هذا الباب نقول: إن موضوع الحقيقة والمجاز باب واسع ومتشعب، تتداخل فيه العقيدة مع الأحكام الشرعية واللغوية، مما يجعل البحث فيه محفوفا بكثير من الصعوبات، إن لم نقل الخطورة، وخصوصا عندما يكون مجال البحث هو القرآن الكريم (تأويل آيات الصفات مثلا) والحديث النبوي الشريف. ومع هذا فهو مبحث دلالي لتنشيط عملية التأويل، وفتح آفاق جديدة رحبة لمستعملي اللغة قصد استيعاب المتجدد من المعاني فيها، واحتواء جميع أصناف المتخاطبين بها، ولذلك اعتبره علماء العربية سنة من سنن اللسان العربي، وعادة من عادات المتكلمين به، فضلا عن كونه مجالا لتنمية العربية، ولاسيما بالمصطلحات العلمية، وأسماء المخترعات الحديثة. ولعل فيما أثبته الزمخشري (تـ 538هـ) في معجمه (أساس البلاغة) من ضروب المجاز يعطي صورة دقيقة لأثر المجاز في نمو العربية عن هذا الطريق، وفي عمله هذا تنبيه لجانب من جوانب النمو والتوسع اللغوي، فضلا عما يضفيه من جمال في التعبير بما يروق للنفس ويزيد من قوتها.

أدلة مُجيزي دخول (أل) على (غير) وأخواتها

قد يقول قائل : هناك أدلة يَجوز الاستدلال بها على جواز دخول (أل) على كلمة (غير)، وسأتناول هذه الأدلة واحداً تِلْوَ الآخر مبيناً ما لَها ، وما عليها .

الدليل الأول : جواز نيابة (أل) عن الْمضاف إليه

وهذا الدليل ليس بِمُسَلَّم على إطلاقه ؛ لثلاثة أسباب

السبب الأول : خلاف العلماء في جواز ذلك

فالعلماء مختلفون في جواز نيابة (أل) عن المضاف إليه ، قال الفراء في كتابه معاني القرآن عقب قول الله تبارك وتعالى : {جَنَّاتِ عَدْنٍ مُّفَتَّحَةً لَّهُمُ الْأَبْوَابُ } ((تُرفَعُ (الأبواب) ؛ لأنّ الْمعنى : مفتحة لهم أبوابها ، والعرب تجعل الألف واللام خَلَفاً من الإضافة فيقولون : مررت على رجلٍ حسنةٍ العينُ قبيحٍ الأنفُ ، والْمعنى : حسنةٍ عينُه قبيحٍ أنفُه ..)) ، وقد نقل أبوحيان في البحر المحيط جوازه عن عامة الكوفيين ، ومنعه عن البصريين ، وقال به من البغداديين الزمخشري في الكشاف فإنه قال عقب قول الله سبحانه وتعالى : {إِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى }[النازعات : 41]: ((والْمعنى : فإنَّ الْجحيم مأواه كما تقول للرجل: (غض الطَّرْفَ تريد طرفك)))

وما دامت المسألة خلافية فلا تصح أن تكون نصاً في جواز نيابة (أل) عن المضاف إلى (غير) وأمثالها مع وجود الفارق بينها وبين ما مُثّل به فهذه ملازمة للإضافة ، وتلك غير ملازمة لَها.

السبب الثاني : خلاف مُجيزي نيابة (أل) عن المضاف إليه في ماهيته. فالكوفيون أجازوا نيابة (أل) عن المضاف إليه الواقع ضميراً غائباً فحسب ، ولهذا قال ابن هشام الأنصاري : ((والمعروف من كلامهم إنما هو التمثيل بضمير الغائب))، بينما أجاز الزمخشري أن يكون المضاف إليه اسماً ظاهراً فقد قال عقب قوله تبارك وتعالى : {وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاء كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلاَئِكَةِ فَقَالَ أَنبِئُونِي بِأَسْمَاء هَـؤُلاء إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ }[البقرة : 31] : ((أي : أسماء

المسميات فحذف المضاف إليه ؛ لكونه معلوما مدلولاً عليه بذكر الأسماء ؛ لأنّ الاسم لا بد له من مسمى ، وعوض منه اللام)).

إذا عُلم هذا بان عدم صحة القول بجواز دخول (أل) على (غير) ـ مطلقاً ـ اعتماداً على هذا القول ؛ لاختلاف مُجيزي نيابة (أل) عن المضاف إليه في صحة تلك النيابة .

السبب الثالث : خلاف العلماء في ماهية (أل) النائبة عن المضاف إليه اختلف العلماء في ماهية (أل) النائبة عن المضاف إليه على قولين ، فالزمخشري يرى أنها للتعريف ([18])، بينما يرى ملك النحاة ([19]) أنها للمعاقبة جاء في كتاب تهذيب الأسماء واللغات نقلا عنه : ((قال : وعندي أنه تدخل اللام على (غير ، وكل ، وبعض) فيقال : (فعل الغير ذلك ، والكل خير من البعض) ، وهذا ؛ لأن الألف واللام هنا ليستا للتعريف ولكنها المعاقبة للإضافة)) وعلى هذا فخلاف العلماء في ماهية (أل) النائبة عن المضاف إليه يُضعِف القول بإفادة (أل) التي أُدخِلت على (غير) معنى التعريف .

السبب الرابع : أنّ كلّ ما مثل به العلماء في هذه المسالة إنما هو من باب الأسماء التي لا تلازم الإضافة ، وعلى هذا فلا يَجوز قياس (غير) وأمثالها على ما مثّل به العلماء في هذه المسالة.

إذا عُلِم هذا بان أنّ الخلاف المتشعب في مسائل نيابة (أل) عن المضاف إليه يدل على عدم قوة القول بجواز دخول (أل) على (غير) وأمثالها اعتماداً على هذه المسألة ، ويشهد لذلك ـ أيضاً ـ عدم الاطلاع على شاهد في كتب الزمخشري التي اطلعت عليها دخلت فيه (أل) على (غير) مع تقَدُّم تجويزه لنيابة (أل) عن المضاف إليه مطلقاً فدل ذلك على أنّ تجويزَه عامٌ في الأسماء التي لَم تُلازم الإضافة ، أما الأسماء الملازمة للإضافة لفظاً أو معنى فيمنعها لزوم الإضافة من دخول (أل) عليها.

الدليل الثاني : حمل (غير) على الضد

وفي غير الموزون من الكلام يقال: فماذا تحذرين؟

3 ـ والجاعلو، في شعر الاعشى:

المطعِمُونَ الضَّيفَ لَمّا شَتَوا

والجَاعِلُو القُوَّةَ عَلى اليَاسِرِ

وفي غير الموزون من الكلام يقال: الجاعلون.

4 ـ والحافظو، في شعر عمرو بن امرئ القيس:

الحافِظُو عَورَةَ العَشِيرَةِ لا

يَأتِيهمُ مِن وَرائِنا نُطفُ

وفي غير الموزون من الكلام يقال: الحافظون.

5 ـ والخَلْخَل، في شعر الشاعر:

صِفر الوِشَاحَينِ صَمُوت الخَلْخَلِ

وفي غير الموزون من الكلام يقال: الخَلخال.

6 ـ والحَمِي، في شعر العجاج:

قَواطنا مَكّة مِن وُرْقِ الحَمِي

وفي غير الموزون من الكلام يقال: وُرْقِ الحَمامِ.

7 ـ ولاكِ، في شعر الشاعر:

ولَستُ بِآتِيهِ ولا أستَطِيعُه

ولاكِ اسقني ان كانَ ماؤك ذَا فَضلِ

وفي غير الموزون من الكلام يقال: ولكن.

ب ـ حذف أكثر من حرف من الكلمة، وجاء ذلك:

1 ـ في شعر الشاعر: يا لا، في قوله:

فَخيرٌ نَحنُ عِندَ النَّاسِ مِنكُم

إذا الدَّاعِي المثوِّبُ قَالَ يالا

وفي غير الموزون من الكلام يقال: يا لَفُلان.

2 ـ وفا، تا، في شعر الشاعر:

بالخيرِ خَيراتٍ وإنْ شَرّا فَا

ولا أُريد الشرَّ إلاّ أنْ تا

وفي غير الموزون من الكلام يقال: وإنْ شرّا فشرٌ إلاّ أن تشاء.

3 ـ وألا تا، بلى فا في شعر الشاعر:

نادَوْهُم أنْ ألْجِمُوا ألا تَا

قَالُوا جَميعا كُلُّهم ألا فَا

وفي غير الموزون من الكلام يقال: ألا تركبون، ألا فاركَبُوا.

4 ـ وفلان عن فلٍ، في شعر أبي النجم العجلي:

تدافُعَ الشَّيبِ ولم تِقتُّلِ

في لجَّةٍ أمْسِكْ فُلانا عن فُلِ

وفي غير الموزون من الكلام يقال: فلان عن فلان.

ثالثا ـ قاعدة جواز حذف الكلمة في الكلام:

أ ـ حذف الاسم، وجاء ذلك:

1 ـ في شعر الشاعر: يَفْضلُها، في قوله:

لو قُلتُ ما في قَوْمها لَم تيثَم

يفضُلُها في حَسَبٍ وميسَمِ

وفي غير الموزون من الكلام يقال: مَن يَفضُلها.

2 ـ وفميتّ، في شعر مجنون ليلى:

أتارِكَتي لِلمَوتِ أنْتِ فَمَيِّتٌ

وَما لِلنفُوسِ الخَائِفَاتِ بَقاء

وفي غير الموزون من الكلام يقال: فأنا ميّتٌ.

3 ـ وشاء في شعر الشاعر:

إذا شاء أضَرُّوا مَن أرادوا

ولا يألوهُمُ أحدٌ ضِرارا

وفي غير الموزون من الكلام يقال: شاؤوا.

4 ـ وكانْ، في شعر الشاعر:

فلو أنّ الاطِبّا كَانْ حَولي

وكانْ مع الاطِبّاء الأُساةُ

وفي غير الموزون من الكلام يقال: كانُوا.

5 ـ وسابقٌ دَمعُه، في شعر ذي الرّمة:

فَضَلُّوا ومنهم سابقٌ دَمْعُهُ له

وَآخرُ يُثْنِي دَمْعةَ العَينِ بالمهْلِ

وفي غير الموزون من الكلام يقال: مَنْ سَابقٌ دَمعُه.

ب ـ حذف الفعل، وجاء ذلك:

1 ـ في شعر النابغة الذبياني: وكأن قد، في قوله:

أفدِ التَّرحلُ غَير أنَّ رِكَابَنا

لّما تزل بِرحالِنَا وكَأنْ قَدِ

وفي غير الموزون من الكلام يقال: وكأن قد زالت.

2 ـ وإن لم، في شعر ابن هرمة:

احفظ وَدِيعَتك الّتي استَودَعتَها

يَومَ الاعَازِبِ إن وَصلتَ وإنْ لَمْ

وفي غير الموزون من الكلام يقال: وإن لم تصل.

3 ـ وعلفتها تِبنا وماء، في شعر الشاعر:

عَلّفتُهَا تِبنا ومَاء بَاردا

حَتّى شَتَت هَمَّالَةً عَينَاهَا

وفي غير الموزون من الكلام يقال: عَلّفتها تِبنا وسقيتها ماء.

ج ـ حذف الحرف:

1 ـ حذف حرف الجر، وجاء ذلك:

أ ـ في شعر المتلمّس العبدي: حبّ العراق الدهر أطعمه، في قوله:

آليتَ حبَّ العِراقِ الدّهرَ أطعَمَه

والحبُّ يأكلُه في القريةِ السُّوسُ

وفي غير الموزون من الكلام يقال: على حبّ العراق الدَّهر لا أطعمه.

ب ـ وعَسلَ الطريق، في شعر ساعدة بن جؤيّة:

لَدْنٌ بهزِّ الكَفِّ يَعسِلُ مَتْنُهُ

فِيهِ كِما عَسَلَ الطريقَ الثَّعْلَبُ

وفي غير الموزون من الكلام يقال: عسلَ في الطريقِ.

2 ـ حذف لام الامر في الغائب، وجاء ذلك:

أ ـ في شعر الشاعر: محمدُ تَفدِ، في قوله:

مُحمّدُ تَفدِ نَفسَكَ كُلُّ نَفسٍ

إذا ما خِفتَ مِن شَيء تَبالا

وفي غير الموزون من الكلام يقال: لِتَفدِ.

ب ـ ولكن يَكُن، في شعر الشاعر:

فلا تَستطِل مِنّي بَقائي ومُدّتي

ولكن يكُن للخيرِ مِنكَ نصيبٌ

وفي غير الموزون من الكلام يقال: ولكن لِيكُن.

ج ـ وأوْيبكِ، في شعر متمم بن نويرة:

على مثلِ أصحاب البَعوضةِ فَاخْمِشي

لَكِ الوَيل حُرَّ الوَجهِ أوْ يَبكِ مَن بكى

وفي غير الموزون من الكلام يقال: ليبكِ.

3 ـ حذف النون الوقاية، وجاء ذلك:

أ ـ في شعر زيد الخيل: ليتي، في قوله:

كَمُنْيةِ جَابرٍ إذْ قَالَ لَيْتي

أُصَادِفُه وأفقِدُ بَعضَ مَالي

وفي غير الموزون من الكلام يقال: ليتني.

ب ـ وفَلَيني، في شعر عمرو بن معدي كرب:

تُراهُ كَالثَّغام يُعَلُّ مِسكا

يَسوء الفَالياتِ إذا فَلَيني

وفي غير الموزون من الكلام يقال: فلينني.

ج ـ وقَدي، في شعر حُميد الارقط:

قَدنِي مِن نَصْرِ الخُبَيْبَينِ قَدي

وفي غير الموزون من الكلام يقال: قدني.

4 ـ حذف تنوين الاسم المنصرف وجعله غير منصرف، وجاء ذلك:

أ ـ في قول الشاعر، في قوله:

ومُصعبُ حينَ جَدَّ الامـ

ـ رُ أكبَرُها وأطيَبُها

وفي غير الموزون من الكلام يقال: ومصعبٌ.

ب ـ وعمرُو، في شعر الشاعر:

عمرُو الّذي هشمَ الثّريدَ لِقومِه

ورِجالُ مَكّةَ مُسنِتُونَ عِجافُ

وفي غير الموزون من الكلام يقال: عمرٌو.

ج ـ وحاتمُ الطائي، في شعر الشاعر:

حَيدَةُ خالِي ولَقِيطٌ وعَلِي

وحائمُ الطّائيُّ وَهَّابُ المِئي

وفي غير الموزون من الكلام يقال: حاتمٌ الطّائيّ.

رابعا ـ قاعدة جواز إضافة حرف أو أكثر في الكلمة:

وجاء ذلك:

أ ـ في شعر الشاعر: منون أنتم، في قوله:

أتوا نَاري فقلتُ مَنُونَ أنتُم

فَقَالُوا الجنُّ قلتُ عِموا ظلاما

وفي غير الموزون من الكلام يقال: من أنتم.

ب ـ وفانظور، في شعر أبي علي:

وإنّني حَيثُما يَثْنِي الهَوى بَصَري

مِن حَوثُما سَلَكُوا أدنُو فَأنظُور

وفي غير الموزون من الكلام يقال: فأنظُرُ.

ج ـ والوليد بن اليزيد، في شعر ابن ميادة:

رأيتُ الوليدَ بنِ اليَزيدِ مُباركا

شديدا بأعباء الخَلافَةِ كاهِلُه

وفي غير الموزون من الكلام يقال: الوليد بن يزيد.

د ـ والعقراب، في شعر الشاعر:

أعوذُ باللّهِ مِنَ العَقْرابِ

الشائِلاتِ عُقَدَ الاذْنابِ

وفي غير الموزون من الكلام يقال: العَقرب.

خامسا ـ قاعدة جواز تبديل حرف بحرف آخر

وجاء ذلك:

أ ـ في شعر الشاعر اللذون، في قوله:

نَحنُ اللّذون صَبّحُوا الصباحا يوم النُّخِيل غَارةً مِلحاحا

وفي غير الموزون من الكلام يقال: الّذين.

ب ـ وحوثما، في شعر أبي عليّ:

وإنّني حَيثُما يَثْني الهوى بَصَري

من حَوثُما سَلَكُوا أدنو فأنظور

وفي غير الموزون من الكلام يقال: حيثما.

ج ـ وأعارت أم لم تعارا، في شعر الشاعر:

تسائِلُ يابنَ أحمرَ مَن رَآهُ

أعارَت عَيْنُهُ أم لَم تُعارا

وفي غير الموزون من الكلام يقال: أعورت عينه أم لم تعور.

د ـ ولئام النات، ولا أكيات في رجز الشاعر:

يا قاتلَ اللّهُ بني السّعلات

عمرو بنَ يَربُوعٍ شِرار النَّاتِ

غَيْرَ أعِفاء ولا أكيات

وفي غير الموزون من الكلام يقال: شرار الناسِ، ولا أكياسِ.

هـ وما بقا، في شعر زيد الخيل:

لَعمرُكَ مَا أخْشَى التَّصَعْلُكَ مَا بَقَا

على الارضِ قيسيٌّ يَسُوق الاباعِرا

وفي غير الموزون من الكلام يقال: ما بَقيَ.

و ـ والثعالي، أرانيها، في شعر الشاعر:

لَها أشاريرَ مِن لَحمٍ تُتَمِّرُهُ

من الثَّعالي ووَخزٌ من أرانيها

وفي غير الموزون من الكلام يقال: من الثعالب ومن أرانبها.

ز ـ ولضفادي، في رجز الشاعر:

ومَنْهَلٍ لَيسَ لَهُ حَوازِقُ

ولِضَفَادي جَمّهِ نَقانِقٌ

وفي غير الموزون من الكلام يقال: ولضفادِعِ.

ح ـ والثالي، في رجز الشاعر:

يَفدِيكَ يَا زَرعُ أبي وخالي

قَد مَرَّ يَومانِ وهذا الثَّالي

وأنتَ بالهِجْرَانِ لا تُبالي

وفي غير الموزون من الكلام يقال: الثالث.

قياس النصّ القرآني بقواعد اللّغة العربيّة

من قواعد اللّغة العربية ما وضع دفعا للالتباس في الكلام الموزون وغير الموزون مثل:

أ ـ الحاق تاء التأنيث لاسم الفاعل المؤنث في قولنا: امرأة باسمة وضاحكة وناطقة، وتجريد اللّفظ منها لغير الأنثى في قولنا: رجل باسم وضاحك وناطق.

ب ـ تقديم الفاعل على المفعول في مواضع اللبس بين الفاعل والمفعول مثل قولنا: أقرأ موسى عيسى القرآن في ما إذا كان المقرئ موسى، فإذا لم يكن في الكلام لبس جاز مخالفة القاعدتين المذكورتين في مثل قولنا أحيانا: أكرم محمّدا الحسن، وأكل الكمثرى يحيى، وخرق الثوب المسمار.

وكذلك الشأن في حذف علامة التأنيث إذا لم يكن ثمة لبس؛ في مثل قولنا للمرأة الّتي ترى العادة الشهرية حائض وللحبلى حامل وللمطلقة طالق.

ومن قواعد اللّغة العربية ما وضعت أيضا للكلام الموزون وغيره لدفع الالتباس، ودونت في كتب علمي النحو والصرف، مثل قواعد علامات الاعراب بالحركات والحروف في آخر الكلمات دفعا للالتباس في مثل قولنا: أكرمَ اللبنانيُّ السوريَّ.

والعراقيانِ الكويتيَّينِ.

والسعوديونَ اليمانيينَ.

فانّنا نميّز الفاعل من المفعول بالضمّة والفتحة في المثال الاوّل والالف والياء المفتوح قبلها في الثاني، والواو والياء المكسور ما قبلها في الثالث.

* * *

كانت تلكم أمثلة لقواعد اللّغة العربية في الكلام الموزون وغيره.

وأمّا الكلام الموزون بصورة خاصّة، فلم تدون قواعده كعلم خاص يدرس في المعاهد العلمية، ومن مصاديق قواعد الكلام الموزون في لغة العرب الشعر الّذي اكتشف أوزانه الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت: 170ه).

وكذلك من مصاديق الكلام الموزون في لغة العرب: السور القرآنية، فإنّ لها أوزانا خاصّة بها لم تكتشف حتّى اليوم، وإن كان الشعر وبعض النثر الفني موزونا في جانب اللّفظ فحسب، فإنّ القرآن موزون في جوانب متعددة منه في لفظه ومعناه

وغيرهما، وإنّه ليس بشعر ولا نثر كما بيّناه في بحث المصطلحات في الجزء الاوّل من هذا الكتاب وسيأتي بيانه في البحوث الاتية إن شاء اللّه تعالى.

تأمل لبعض السور القرآنية الصغيرة، مثل قوله تعالى:

(وَالضُّحى وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَى مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىوَلَلاخِرَةُ خَيْرٌ لَكَ مِنَ الأ ُولَى وَلَسَوفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيما فَآوَى وَوَجَدَكَ ضَالا فَهَدَى وَوَجَدَكَ عَائِلا فَأَغْنَى فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلاَ تَقْهَرْ وَأَمَّا السَّائِلَ فَلاَ تَنْهَرْ وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ).

وفي السور المتوسِّطة مثل قوله تعالى في سورة الرّحمن:

الرَّحْمنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ خَلَقَ الأ ِ نسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ

إلى آخر قوله ـ تعالى ـ في آخر السورة:

فَبِأَيِّ آلاَءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلاَلِ وَالا ِ كْرَامِ

وفي السور الكبيرة قد يكون لكل مجموعة من آيات نزلت فيها مرّة واحدة وزن خاصّ بها وقد يكون لجميع السورة وزن واحد غير انّ معرفة أوزانها ورويّها بحاجة إلى تدبّر أكثر مثل قوله تعالى في أكبر سورة من القرآن:

المجموعة الأولى:

(الم ذَلِكَ الْكِتَابُ لاَ رَيْبَ فِيهِ هُدىً لِلْمُتَّقِينَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَبِالاخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ)

إلى قوله تعالى:

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاء عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لاَ يُؤْمِنُونَ(6) خَتَمَ اللّهُ عَلَى قُلُوبَهَمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ(7) ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ(28) هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَا فِي الأ َرْضِ جَمِيعا ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاء فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمواتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْء عَلِيمٌ(29)

المجموعة الثانية:

(وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاء كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلاَئِكَةِ فَقَالَ أَنبِئُونِي بِأَسْمَاء هؤُلاَء إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ(31) قَالُوا سُبْحَانَكَ لاَ عِلْمَ لَنَا إِلا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ(32) وَلَكُمْ فِي الأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ(36) فَتَلَقَّى آدَمُ مِن رَّبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ(37))

وكذلك سائر الايات إلى آخر سورة البقرة لها جميعا وزن خاص ورويّ خاص.

ومن ثمّ استطاع بعض الشعراء أن يضمّن قصيدته آية من القرآن مثل:

أ ـ قول السيِّد رضا الهندي في قصيدته الّتي مدح الرسول (ص) فيها:

(أمفلج ثغرك أم جوهر

أرحيق رضابك أم سكّر

قد قال لثغرك صانعه

(إنّا أعطَيْنَاكَ الْكَوثر))

ب ـ قول السيِّد إسماعيل الشيرازي في مدحه:

إنْ يك يجعل للّه البنون

(وَتَعَالى اللّه عَمَّا يَصفون)

* * *

كانت تلكم أمثلة للكلام الموزون غير الشعر في كلام العرب، وللكلام الموزون قانون يجب التزامه كما سنذكره في ما يأتي :

القانون في الكلام الموزون

لّما كان الكلام الموزون يمتاز على غير الموزون منه ويؤثر في النفوس تأثير السحر في ما يدعو إليه من أمر، إذا لابدّ في الكلام الموزون من مراعاة الوزن وإلاّ لما كان الكلام موزونا، ومن ثمّ إذا تعارضت قواعد الوزن مثل أوزان البحور الّتي اكتشفها الخليل في الشعر مع قواعد اللّغة العربية يجب مراعاة الوزن وطرح قواعد اللّغة فيه. وعلى ذلك جرى جميع البلغاء والفصحاء أبد الدهر.

قواعد خاصّة بالكلام الموزون

ما سبق ذكره في أوّل البحث وموارد كثيرة أخرى غيرها ممّا سمّـاها علماء النحو بالشذوذ يصحّ وصفها بالشاذّ لو جاء ذلك في الكلام غير الموزون مثل ما روي عن أحدهم أنّه قال (أكلوني البراغيث) بدل (أكلتني البراغيث).

وهذا يصحّ وصفه باللحن والشاذّ والنادر وما شابهها من الاوصاف، ولا ينبغي لفصيح أن يرد مثل ذلك في كلامه.

أما الكلام الموزون فقد بلغ ما جاء فيه ممّا سمّي عندهم بالشذوذ من السعة والكثرة والشمول حدّا نستطيع أن نكتشف منه قواعد عامّة تخصّ الكلام الموزون في محاورات الفصحاء والبلغاء، مثل القواعد الاتية:

سادسا ـ قاعدة جواز تبديل السكون بالحركة

1 ـ في علامات الاعراب، وجاء ذلك:

أ ـ في شعر عنترة بن شداد، لم تحرمِ، في قوله:

يَا شَاةَ مَا قَنَصٍ لِمن حَلّت لَهُ

حَرُمت عليَّ وَلَيتَها لَم تَحرُمِ

وفي غير الموزون من الكلام يقال: لم تحرمْ.

ب ـ ولم نناضلِ، في شعر أبي طالب:

كَذِبتُم وَبَيْتِ اللّهِ نُبْزي مُحمّدا

ولما نُطاعِنْ دُونَه ونُناضِلِ

وفي غير الموزون من الكلام يقال: لما نناضلْ.

ج ـ وفضّتِ، زلتِ، ذلتِ، في شعر كثير عزّة:

ومَا كُنتُ أدْري قَبلَ عِزَّةَ مَا البُكَا

ومَا مُوجِعَاتُ القَلْبِ حَتّى تُوَلّتِ

ومَا أنْصَفت أمّا النِّسَاء فَبَغّضَت

إلينا وأما بالنَّوال فَضَنَّتِ

وَكُنَّا سَلَكنا في صُعُودٍ مِنَ الهوى

فَلَما تُوافَينا ثَبُت وَزَلّتِ

فَواعَجَبا لِلقَلبِ كَيفَ اعترافُه

وللنّفسِ لما وُطِّنت كيفَ ذَلّتِ

وفي غير الموزون من الكلام يقال: تولَّتْ، فَضنَّتْ، زلَّتْ، ذلَّتْ.

2 ـ في بنية الكلمة، وجاء ذلك:

أ ـ والجلدا، في شعر عبد مناف الهذلي:

إذا تأوَّبَ قَامَتا مَعَه

ضربا أليما بَسَبْتٍ يَلعَجُ الجِلِدا

وفي غير الموزون من الكلام يقال: الجِلْدا.

ب ـ ولم يَلْدَهُ، في شعر الشاعر:

ألا رُبَّ مَولُودٍ ولَيسَ لَهُ أبٌ

وذي وَلَدٍ لم يَلْدَهُ أبَوانِ

وفي غير الموزون من الكلام يقال: لم يَلِدْه.

ج ـ وزَفْراتها، في شعر الشاعر:

عَلَّ صُرُوفَ الدَّهرِ أو دُولاتِها

يُدلنَنا اللَّمةَ مِن لَمَّاتِها

فَتَستريح النَّفسُ مِن زَفْراتِها

وفي غير الموزون من الكلام يقال: زَفَراتها.

سابعا ـ قاعدة جواز مجيء الضمير المتصل بدل المنفصل وبالعكس

أ ـ الضمير المنفصل بدل المتصل، وجاء ذلك:

1 ـ في شعر الشاعر يزيدهم حُبا إليّ هُمُ، في قوله:

لَم ألقَ بَعدهُمُ حَيّا فَأخبرهُم==إلاّ يزيدُهُم حُبّا إليّ هُمُ

وفي غير الموزون من الكلام يقال: إلاّ يزيدونهم حبّاً إليّ.

2 ـ وبلغت إيّاكَ، في شعر حُميد الارقط:

أتتكَ عَنس تَقطَعُ الارَاكا

إليكَ حَتّى بَلَغتْ إيّاكَا

وفي غير الموزون من الكلام يقال: حتّى بلَغَتْك.

3 ـ وضمنت إيّاهم، في شعر الفرزدق:

بالباعثِ الوارثِ الامواتَ قَد ضَمِنَت

إيّاهم الارض في دَهرِ الدّهارِير

وفي غير الموزون من الكلام يقال: ضمنتهم.

ب ـ الضمير المتصل بدل المنفصل، وجاء ذلك:

في شعر الشاعر: إلاّك ديّارُ، في قوله:

وما نبالي إذا ما كُنتِ جَارَتَنا

الاّ يُجَاوِرَنا إلاّكِ دَيّارُ

وفي غير الموزون من الكلام يقال: إلاّ إيّاك.

ثامنا . قاعدة جواز ردّ المحذوف

وجاء ذلك:

أ ـ في شعر لبيد بن ربيعة، وغَدْوا، في قوله:

وما النّاسُ إلاّ كالدّيار وأهْلُها

بها يَوْمَ حَلوها وغَدْوا بلاقِعُ

وفي غير الموزون من الكلام يقال: غدا.

ب ـ وعلى ما، في شرع حسان:

عَلى مَا قَامَ يَشْتُمُني لَئِيمٌ

كَخِنزِيرٍ تَمَرَّغَ في رَمَادِ

وفي غير الموزون من الكلام يقال: عَلى مَ.

ج ـ وترأياهُ، في شعر سراقة البارقي:

أرى عَيْنَيَّ ما لَم تَرأياهُ

كِلانا عَالِمٌ بالتُّرهاتِ

وفي غير الموزون من الكلام يقال: لم ترياهُ.

6 ـ وما أرأى، في شعر الشاعر:

أحِنُّ إذا رَأيتُ جِبالَ نَجْدٍ

وَمَا أرأى إلى نَجدٍ سَبِيلا

وفي غير الموزون من الكلام يقال: ما أرى.

هـ وأترأينَهُ، في شعر الشاعر:

ألا تلكَ جَارَتُنَا بالغَضَا

تَقُول أتَرْأيْنَهُ لَن يَضِيعا

وفي غير الموزون من الكلام يقال: أتَرَيْنَهُ.

تاسعا ـ قاعدة جواز فكّ الادغام

وجاء ذلك:

أ ـ في شعر زهير بن أبي سلمى: رَكك، في قوله:

ثُمَّ استَمَرُّوا وَقالُوا إنّ مَشرَبَكُم

مَاء بِشَرقِيِّ سَلمى فَيْدُ أو رَكَكُ

وفي غير الموزون من الكلام يقال: ركٌّ.

ب ـ وألبُبُ، في شعر أنس بن مدركة الخثعمي:

عَزمتُ علَى إقامَةِ ذِي صَباحٍ

لامرٍ مَا يُسوَّدُ مَنْ يَسودُ

إلَيكُم ذَوي آلِ النَّبِيِّ تَطَلَّعتْ

نَوازعُ مِن قَلبِي ظِماء وألْبُبُ

وفي غير الموزون من الكلام يقال: وألُبٌّ.

ج ـ وضننُوا، في شعر قعنب بن أم صاحب:

مَهلا أعاذِلَ قَد جَرَّبتِ مِن خُلُقِي

أنّي أجُودُ لاقوامٍ وإن ضَنِنُوا

وفي غير الموزون من الكلام يقال: ضنُّوا.

د ـ وألْبَبه، في شعر الشاعر:

قَدْ عَلِمت ذَاكَ بَناتُ ألْبَبه

وفي غير الموزون من الكلام يقال: ألَبِّه.

هـ الاجلَلِ، في شعر أبي النجم العجلي:

الحَمْدُ للّهِ العَليِّ الاجلَلِ

الواسِعِ الفَضلِ الوَهُوبِ الجزلِ

وفي غير الموزون من الكلام يقال: الاجلّ.

و ـ موددَه، في شعر الشاعر:

إنَّ بَنِيَّ لَلِئامٌ زَهَدَهْ

مَا لِي في صُدُورِهِم من مَوْدَدَه

وفي غير الموزون من الكلام يقال: مودَّة.

عاشرا - قاعدة جواز مخالفة القواعد النحوية

أ ـ مجيء الرفع بدل النصب أو العكس، وجاء ذلك:

1 ـ في شعر الشاعر أن تقرآن، في قوله:

أن تقرآنِ عَلى أسماء وَيحَكُما

مِنّي السَّلامَ وأن لا تُشعِرا أحدا

وفي غير الموزون من الكلام يقال: أن تقرآ.

2 ـ وعقعقانٌ وبومُ، في شعر الشاعر:

إنّ مَن صَادَ عَقعَقا لمشُومُ

كَيفَ مَن صَادَ عَقعَقانِ وبومُ

وفي غير الموزون من الكلام يقال: عقعقين وبوما.

3 ـ وأن سيقتلُ، في شعر جرير:

زَعَمَ الفَرَزدَقُ أن سَيقتُلُ مَربَعا

أبْشِرْ بطولِ سَلامَةٍ يا مَربعُ

وفي غير الموزون من الكلام يقال: أن سيقتلَ.

4 ـ وأسدا، في شعر عمرو بن أبي ربيعة:

إذا اسوَدَّ جُنحُ الليلِ فلتأتِ وَلْتَكُن

خُطاكَ خِفافا إنّ حُراسنا أسدا

وفي غير الموزون من الكلام يقال: أسدٌ.

ب ـ مجيء الرفع بدل الجزم، وجاء ذلك:

1 ـ في شعر قيس بن زهير: ألم يأتيك في قوله:

ألَـم يَأتِيكَ والانباء تُنمي

بِما لاقَت لَبونُ بَني زِيادِ

وفي غير الموزون من الكلام يقال: ألم يأتِكَ.

2 ـ ولم يوفون، في شعر الشاعر:

لولا فَوارِسُ مِن نُعمٍ وأسرَتُهم

يوم الصُّليفاء لَم يُوفُونَ بالجارِ

وفي غير الموزون من الكلام يقال: لم يُوفوا.

ج ـ مجيء النصب بدل الجرّ، وجاء ذلك:

1 ـ في شعر ربيع بن ضبع الفزاري مأتين عاما، في قوله:

إذا عَاشَ الفَتى مأتَين عاما

فَقَد ذهبَ اللّذَاذةُ والفتَاء

وفي غير الموزون من الكلام يقال: مأتي عامٍ.

2 ـ وأبا أباها، في رجز الشاعر:

شَالُوا عَلَيهِنَّ فَشل علاها

واشدُدْ بِمثنَا حَقبٍ حِقْواها

إنّ أباها وأبا أباها

قَد بَلَغَا في المجدِ غَايَتاهَا

وفي غير الموزون من الكلام يقال: وأبا أبيها.

د ـ مجيء الجزم بدل النصب، وجاء ذلك:

1 ـ في شعر امرئ القيس أن يأتنا، في قوله:

مَا غَدَونا قَالَ وِلدانُ أهلِنا

تَعَالُوا إلى أنْ يَأتِنا الصَّيْدُ نُحطب

وفي غير الموزون من الكلام يقال: أن يأتِينَا.

2 ـ وأن تَعلَمْ، في شعر جميل بثينة:

أُحاذر أنْ تُعلَمْ بها فَتَرُدَّها

فَتَتْرُكَها ثِقلا عَليّ كما هِيا

وفي غير الموزون من الكلام يقال: أن تُعلَمَ.

هـ مجيء الجرّ بدل الرفع والنصب

1 ـ مجيء الجر بدل الرفع، وجاء ذلك:

أ ـ في شعر امرئ القيس كبيرُ أناسٍ مُزَمَّلٍ في قوله:

كأنَّ ثَبيرا في عَرَانِينِ وَبْلِهِ

كَبيرُ أناسٍ في بِجادٍ مُزَمَّلِ

وفي غير الموزون من الكلام يقال: كبيرُ أُناسٍ مُزَمَّلٌ.

ب ـ وحالكُ اللونِ أسودِ، في شعر دُريد بن الصمّة:

فجئت إليهِ والرِّماحُ تَنُوشُه

كوقع الصَّياصي في النَّسيجِ الممدَّدِ

فدافَعتُ عَنهُ الخَيلَ حَتّى تَبَدَّدَتْ

وَحَتّى عَلانِي حَالِكُ اللّونِ أسودِ

وفي غير الموزون من الكلام يقال: حالكُ اللونِ أسودُ.

2 ـ مجيء الجر بدل النصب، وجاء ذلك:

أ ـ في شعر العجاج نسجَ العنكبوتِ المُرملِ، في قوله:

كَأنَّ نَسجَ العَنكَبُوتِ المُرملِ

عَلَى ذُرى قُلامَة المهدلِّ

سُبوبَ كَتّانٍ بَأيدي الغُسَّلِ

وفي غير الموزون من الكلام يقال: نسجَ العنكبوتِ المُرمَلَ.

ب ـ وقطنا محلوجٍ، في شعر ذي الرمّة:

كأنّكَ ضَرَبتَ قُدامَ أعينها

قِطنا بِمُستَحصَدِ الاوتارِ مَحلوجِ

وفي غير الموزون من الكلام يقال: قطنا محلوجا.

ج ـ وذوي الحاجَاتِ كلِّهم، في شعر الشاعر:

يَا صَاحِ بلِّغ ذَوي الحَاجَاتِ كُلِّهم

أن لَيسَ وَصلٌ إذا انحلَّت عُرى الذّنَبِ

وفي غير الموزون من الكلام يقال: بلغ ذوي الحاجاتِ كُلَّهم.

و ـ جعل اسم (كان) نكرة وخبرها معرفة، وجاء ذلك:

1 ـ في شعر خداش بن زهير أظبيٌ أم حمارٌ كان أمَّكَ، في قوله:

فإنَّكَ لا تُبالي بَعدَ حَوْلٍ

أظبيٌ كانَ أمَّكَ أم حِمَارٌ

وفي غير الموزون من الكلام يقال: أظبيا كان أمُّكَ أم حمارا.

2 ـ وأسِحرٌ كان طِبَّكَ أم جنونٌ، في شعر أبي قيس بن الاسلت الانصاري:

الا مَنْ مُبْلغٌ حَسّان عَنِّي

أسِحْرٌ كَانَ طِبَّكَ أم جُنُونُ

وفي غير الموزون من الكلام يقال: أسحرا كان طبُّك أم جنونا.

3 ـ ويكون مزاجَها عسلٌ وماء، في قول حسان بن ثابت:

كأنَّ سَبِيئَةً مِن بَيتِ رَأسٍ

يَكون مِزَاجَها عَسَلٌ ومَاء

وفي غير الموزون من الكلام يقال: يكونُ مِزاجُها عسلا وماء.

4 ـ وأسكرانُ كانَ ابنَ المراغةِ، في شعر الفرزدق:

أسَكرانُ كَانَ ابنَ المراغَةِ إذْ هَجا

تميما بجوفِ الشّامِ أم مُتَساكِرُ

وفي غير الموزون من الكلام يقال: أسكرانا كانَ ابنُ المراغةِ أم هو مُتساكرٌ.

ز ـ تصغير فعل التعجب واسم الاشارة، وجاء ذلك:

في شعر العرجي يا ما أُميلِحَ، هؤليّائِكُنَّ، في قوله:

يَا مَا أُمَيلحَ غِزلا شَدَنَّ لَنا

مِن هؤلَيّائِكُنَّ الضَّالِ والسُّمُرِ

وفي غير الموزون من الكلام لايصغر فعل التعجب ولا اسم الاشارة.

ح ـ الحاق نون التأكيد بالفعل الماضي واسم الفاعل، وجاء ذلك:

1 ـ في شعر الشاعر أقائلُنَّ، في قوله:

وَلا يَرى مَالا لَهُ مَعْدُودا

أَقَائِلُنَّ أَعْجِلُوا الشُّهُودَا

وفي غير الموزون من الكلام لاتلحق نون التأكيد باسم الفاعل.

2 ـ ودامَنَّ، في شعر الشاعر:

دامَنَّ سَعدُكِ رَحِمْتِ مُتَيما

لَولاكِ لَمْ يَكُ لِلصَّبَابَةِ جَانِحا

وفي غير الموزون من الكلام لا تلحق نون التأكيد بالفعل الماضي.

ط ـ الحاق نون التنوين بالاسم المفرد المنادى، وجاء ذلك:

1 ـ في شعر الاحوص يا مطرٌ، في قوله:

سَلامُ اللّهِ يا مَطَرٌ عَلَيها

ولَيسَ عَليكَ يا مَطرُ السّلامُ

وفي غير الموزون من الكلام لا تلحق التنوين اسم المفرد المنادى.

2 ـ ويا عديا، في شعر عديّ بن ربيعة:

ضَرَبتْ صَدرَها إلَيّ وقَالَت

يَا عَدِيا قَد وَقَتكَ الاواقي

وفي غير الموزون من الكلام لاتلحق التنوين اسم المفرد المنادى.

ي ـ تنوين الاسم غير المنصرف، وجاء ذلك:

1 ـ في شعر النابغة الذبياني قصائدٌ، في قوله:

فلنَأتِينكَ قَصَائدٌ ولتَركَبنْ

جَيشٌ إليكَ قَوادِمَ الاكوَارِ

وفي غير الموزون من الكلام يقال: قصائدُ.

2 ـ ودمشقا في قول الشاعر:

ثُمَّ نَادي إذا دَخلتَ دِمشقا

يَا يَزيدُ بنَ خَالِدِ بن يَزيدِ

وفي غير الموزون من الكلام يقال: دمشقَ.

3 ـ وأحادٌ، في قول أبي الطيب المتنبي:

أحَادٌ أمَ سداسٌ في أحادِ

لُيَيلَتُنا المنُوطَةُ بالتَّنَادِ

وفي غير الموزون من الكلام يقال: أحادُ.

ك ـ مجيء أبيض وأسود بمعنى أفعل التفضيل، وجاء ذلك:

1 ـ في شعر الراجز، أبيض، في قوله:

أبيَضُ مِن أُختِ بَنِي أبَاضِ

وفي غير الموزون من الكلام يقال: أشدُّ بياضا.

2 ـ وأسود، في قول المتنبي:

أبعَدْ بَعِدتَ بَياضا لا بَياضَ لَهُ

لانتَ أسودُ في عَيني مِنَ الظُّلَمِ

وفي غير الموزون من الكلام يقال: أشدُّ سوادا.

عود على بدء:

بعد ذكر ما تقدم نعود إلى كتاب اللّه الحكيم، ونورد أمثلة من مراعاة الوزن اللفظي في بعض آياتها مثل قوله تعالى:

أ ـ (وَالتِّينِ وَالزَّيْتُونِ * وَطُورِ سِينِينَ * وَهذَا الْبَلَدِ الأَمِينِ * لَقَدْ خَلَقْنَا الأِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ). (التين / 1 ـ 4)

ب ـ (إِنْ هذَانِ لَسَاحِرَانِ يُرِيدَانِ أنْ يُخْرِجَاكُم مِن أَرْضِكُم بِسِحْرِهِمَا...). (طه / 63)

في المورد الاوّل قال ـ سبحانه وتعالى ـ: (وَطُورِ سِينِينَ) بدل (وطور سيناء) مراعاة للوزن، وليس مراعاة للسجع، فإن قوله ـ تعالى: (فِي أَحْسَنَ تَقْوِيمٍ) ليس فيه مراعاة للسجع.

وفي المورد الثاني قال ـ عزّ اسمه ـ: (إِنَّ هذَانِ لَسَاحِرَانِ) بدل (هذين) مراعاة للوزن.

وفي الموردين لايلتبس الامر على أحد، ولا حاجة فيها لمراعاة قواعد اللّغة العربية الّتي وضعت للكلام غير الموزون، كي نختلق بسببها قراءة مخالفة للنصّ القرآني الّذي أوحى اللّه به إلى رسوله (ص).

الجر على الجواز في النحو العربي

يحصر أكثر النحويين أسباب الجر في ثلاثة أمور: هي الجر بأحد حروف الجر والجر بالإضافة والجر بالتبعية وأما في غير هذه الأمور فقد اختلف النحاة في الأخذ بها.

ولكن الشواهد من النثر الفصيح والشعر الصحيح تؤيد بأن هناك سبباً آخر يمكن أن يجعل مع الأسباب الثلاثة، ومنها الجر على الجوار فالعرب ورد عنهم الجر بسبب المجاورة لمجرور من غير عامل قاصدين بذلك المناسبة في الجانب اللفظي وليس المعنوي ولذا عد النحاة حركة هذا النوع من الحركة بأنها حركة مناسبة وليست حركة إعراب أو بناء، وقد ضمن بعض الشعراء في أشعارهم هذا الحكم تمليحاً، فقال أبو بحر صفوان بن إدريس بن إبراهيم التجيبي المرسي، (598هـ) جاورتهم فانخفضت هوناً يارب خفضٍ على الجوارِ وقال آخر متعجباً من جمال حسن هذا الخفض تضميناً:

لمّا رأتني خفضت طرفها فقلت: ما أحسن خفض الجوارِ

مواضع الجرِ على الجوار:

من يستقرئ محال الجر على الجوار في كلام العرب يجده في باب النعت، والعطف والتوكيد وكثرة هذه الشواهد وثبوتها تؤكد ثبوت هذا الباب النحوي، ومن الجر على الجوار في باب النعت قوله تعالى ((إني أراكم بخير وإني أخاف عليكم عذاب يوم محيط)) (هود:84) فكلمة (محيط) هي وصف للمضاف وليست للمضاف إليه، لأن اليوم ليس بمحيط بل المحيط في المعنى هو العذاب.

ومن شواهد الجر على الجوار أيضاً في باب النعت في نثر العرب قولهم: (هذا جُحر ضبٍ خربٍ) فخرب نعت للجحر وليس للضب وجر لمجاورته للمضاف إليه، ومن شواهد هذا النوع في أشعار العرب قول امرئ القيس:

كأن ثبيرا في عرانين وبله كبير أناس في بجاد مزملِ فمزمل موضعها في الأصل أن تكون مرفوعة لأنها نعت للكلمة (كبير) ولكن امرأ القيس جرّها جواراً لكلمة

(بجاد).

ومنها ايضاً قول ذي الرمة:

تريك سنة وجهٍ غير مقرفةٍ   ملساء ليس بها خال ولا ندب

فكلمة (غير) موضعها في الأصل أن تكون منصوبة لأنها نعت لكلمة (سنة) ولكن الشاعر جرّها مجاورة للمضاف إليه (وجهٍ).

وأما شواهد الجر على الجوار في باب العطف فمنها قوله تعالى: ((وامسحوا برؤوسكم وارجلكم)) (المائدة: 6) بجر (أرجلِكم) في قراءة ابن كثير المكي وأبي عمرو البصري وحمزة بن حبيب الزيات ورواية شعبة عن عاصم.

فكلمة (أرجلكم) في آية الوضوء معطوفة على (أيديكم) لا على (برؤوسكم) إذ الأرجل مغسولة وليست ممسوحة، قال الزمخشري: (الأرجل من بين الأعضاء الثلاثة المغسولة تغسل بصب الماء عليها، فكانت مظنة للإسراف المذموم المنهي عنه، فعطفت على الثالث الممسوح لا لتمسح، ولكن لينبه على وجوب الاقتصاد في صب الماء عليها فجيء بالغاية إماطةً لظن ظان يحسبها ممسوحة، لأن المسح لم تضرب له غاية في الشريعة).

وجملة (امسحوا برؤوسكم) معترضة بين الأعضاء المغسولات وفائدة هذا الاعتراض الإشارة إلى الترتيب بين أعضاء الوضوء إذ ذكر الممسوح بين مغسولين سابقين ومغسول لاحق.

ومنها أيضاً قوله تعالى: ((يطوف عليهم ولدان مخلدون. بأكواب وأباريق وكأس من معين. لا يصدعون عنها ولا ينزفون. وفاكهة مما يتخيرون. ولحم طير مما يشتهون. وحورٌ عين)) (الواقعة: 17-22) بجر (حورٍ عينٍ) في قراءة حمزة بن حبيب الزيات والكسائي.

فالعطف للحور العين أصله معطوف على الولدان وليس على الأكواب والأباريق؛ لأن المعنى يراد به الولدان يطوفون عليهم بالحور العين.

ومن شواهد الجر على الجوار في باب التوكيد قول الشاعر:

يا صاح بلغ ذوي الزوجات كلهم   أن ليس وصل إذا انحلت عرى الذّنبِ.

فكلمة (كلهم) مجرورة بسبب جوارها من (الزوجات) مع أنها توكيد معنوي ولكلمة (ذوي) المنصوبة، ولو كان الشاعر قاصِداً توكيد (الزوجات) لقال: (كلهن).

مواقف العلماء والنحاة من الجر على الجوار:

بعد ثبوت الشواهد المقررة لهذا الباب النحوي تباينت أقوال علماء النحو ومن تبعهم في الأخذ بالجر على الجوار وتوجيه هذا الباب ومواقفهم يمكن حصرها بأربعة أقوال هي:

إجازة الجر على الجوار مطلقاً:

ومن الذاهبين إلى ذلك سيبويه فقد قال في الكتاب: (ومما جرى نعتاً على وجه الكلام: هذا جحر ضبٍ خربٍ، فالوجه الرفع، وهو كلام أكثر العرب وأفصحهم، وهو القياس، وهو القياس؛ لأن الخرب نعت الجحر والجحر رفع، ولكن بعض العرب يجره وليس بنعت للضب، ولكنه للذي أضيف إلى الضب، فجروه؛ لأنه نكرة كالضب؛ ولأنه في موضع يقع فيه نعت الضب؛ ولأنه صار والضب بمنزلة اسم واحد.

الاقتصار فيه على السماع وعدم القياس عليه لقلته.

ومن ذهب إلى هذا ابن الأنباري في كتابه أسرار العربية.

إجازة الجر على الجوار بشروط:

وممن ذهب إلى ذلك الخليل بن أحمد الفراهيدي فقد اشترط في جواز ذلك اتفاق المتجاورين في الإفراد والتثنية والجمع والتذكير والتأنيث والتعريف والتنكير.

ويفهم من كلام ابن الحاجب أنه يشترط عدم اللبس، فقد قال: (قد يوصف المضاف إليه لفظاً والنعت للمضاف إذا لم يلبس، ويقال له: الجر بالجوار وذلك للاتصال الحاصل بين المضاف والمضاف إليه، فجعل ما هو نعت للأول معنى نعت الثاني لفظاً.) ، واشترط ابن مالك هذا الشرط نفسه فقال:

ولا يفعل هذا إلا إذا أمن اللبس

منع الجر على الجوار مطلقاً:

وممن ذهب إلى منع ذلك النحاس،(13) وابن جني وعده مخالفاً للإجماع وشاذاً لا يجوز القياس عليه، فقال: (فما جاز خلاف الإجماع الواقع فيه منذ بدئ هذا العلم، وإلى آخر هذا الوقت ما رأيته أنا في قولهم: هذا جحرُ ضبٍ خربٍ، فهذا يتناوله آخر عن أولٍ وتالٍ عن ماضٍ على أنه غلط عن العرب، لا يختلفون فيه ولا يتوقفون عنه، وأنه من الشاذِّ الذي لا يحمل عليه، ولا يجوز ردُّ غيره إليه).

أحكام همزة (إنَّ) وجوب الفتح - وجوب الكسر - جواز الوجهين

فإن لهمزة (إنَّ) ثلاثة أحكام ،هي :

أولا : وجوب الفتح

ثانيًا : وجوب الكسر

ثالثًا : جواز الفتح والكسر

سأقتصر في هذه المشاركة على الحكم الأول (وجوب الفتح) ، والحق الحكمين الباقيين في مشاركتين لاحقتين بإذن الله الحكم الأول :

وجوب الفتح : تفتح همزة (إنّ) إذا أمكن تأويلها هي وما بعدها بمصدر مرفوع ، أو منصوب ، أو مجرور ، كما يلي:

أ – تؤول (أن) وما بعدها بمصدر مرفوع إذا وقعت كما يأتي :

1) في موضع الفاعل ، مثل : يسعدني أنّك ناجح . أي : يسعدني نجاحك قال تعالى) أولم يكفهِم أنّا أنزلنا عليكَ الكتابَ) (العنكبوت : 51) أي أولم يكفهم إنزالنا.

2) في موضع نائب الفاعل ، كما في قوله تعالى : قل أوحيَ إليَّ أنّهُ استمعَ نفرٌ منَ الجنِّ).

أي : أوحي إليَّ استماع نفر من الجن.

3) في موضع المبتدأ ، كما في قوله تعالى : وَمِن آياتهِ أنكَ ترى الأرضَ خاشعةً (فصلت : 39).

أي : ومن آياته رؤية الأرض خاشعة رؤية (المصدر المؤول) : في محل رفع مبتدأ

4) في موضع خبر المبتدأ ، مثل : (حسبك أنك مؤدب) ، أي : حسبك أدبك.
المصدر المؤول من (أنك مؤدب) أي : أدبك : في محل رفع خبر المبتدأ .

ب -وتؤول (أنّ) وما بعدها بمصدر منصوب ، إذا وقعت :

في موضع المفعول به ، مثل قول الشاعر:

وقد زعمت أنّي تغيرت بعدما   ومن ذا الذي يا عزُّ لا يتغير

أي : زعمت تغيُّري

المصدر المؤول من (أنّ) وما بعدها (تغيري) في محل نصب مفعول به .

أن تكون (أنّ) وما بعدها في موضع خبر كان أو إحدى أخواتها ، على أن يكون اسمها اسم معنى مثل : كان ظنّي أنك تنجح في الاختبار .

أي : كان ظني نجاحك المصدر المؤول من (أنك نجحت) نجاحك : في محل نصب خبر كان.

ج -وتؤول (أن) وما بعدها بمصدر مجرور ، إذا وقعت :

في موضع المجرور بالحرف ، كما في قوله تعالى ذلك بأنّ الله هو الحقُّ (الحج:6) وقول الشاعر :

فلا تعجبنّ من أننا في تنافر   ألم تر في الكون التنافر ساريا

المصدر المؤول من (أن وما بعدها) أننا في تنافر : أي من تنافرنا ، في محل جر بحرف الجر(من).

في موضع المجرور بالإضافة ، كما في قوله تعالى إنّه لَحق مثل ما أنكُم تنطقونَ (الذاريات : 23) .

المصدر المؤول من (أنكم تنطقون) أي : مثل نطقكم ، في محل جر مضاف إليه

يجوز فتح همزة ان أو كسرها في خمسة مواضع هي :

1- أن تقع بعد إذ الفجائية .

مثال : سقطت بغدادُ فإذْ إنَّ / أنَّ النظامَ الصداميَّ المجرمَ تبخرَ .

2-أن تقع بعد فاء الجزاء في جواب الشرط للجملة الشرطية .

مثال: "من يرضَ باحتلالِ بلاده فإنه / فأنه مستعبد وعديم الكرامة .
الجملة الشرطية مؤلفة من أداة الشرط الجازمة وهي " مَنْ " وجملة فعل الشرط " يرض بالاحتلال " وتلاحظ أن الفعل المضارع يرضى مجزوم وعلامة جزمه حذف حرف العلة " الألف المقصور " وجملة جواب الشرط وهي " فإنه / فأنه مستعبد وعديم الكرامة"

3-إذا وقعت في موضع التعليل .

مثال : أكرم المقاومين العراقيين من غير الفاشيين فإنهم / فأنهم يضحون بدمائهم من أجل الاستقلال والحرية .

4- أن تقع جوابا للقسم صُرح فيه بفعل القسم ولم يقترن خبره باللام :

مثال :حلفتُ بالله إن/ أن وزارةَ بريمر طائفيةٌ وعنصريةٌ ودميةٌ.

5-أن تقع بعد عبارة (لا جَرَمَ) .

مثال : لا جَرَمَ إن /أن الأنظمةَ العربيةَ مذعورةٌ من عراقٍ مستقلٍ وديموقراطي .

فائدة : كلمة " جَرَمَ " معناها : حقٌ وثَبُتَ و "لا" حرف نفي لما سبق فيكون معنى عبارة " لا جَرَمَ " هو : لا محالة / لا بد .. الخ .

أما كلمة " جُرْمَ " فتعني الذنب وفي حال كسرت الجيم " جِرْم " فتعني الكلمة الجسد وعبارة "جِرْم الصوت " فتعني جهارته .

التأويل النحوي في كتب إعراب الحديث النبوي

- استعمل أصحاب كتب إعراب الحديث مصطلحي: الإضمار والحذف، استعمالَ المترادفين، ولم يُفرِّقوا بينهما إلا في باب الفاعل.
- الحذف: وقد شغل حيزًا كبيرًا في البحث، يرجع في معظم حالاته إلى:

أ- القطع والاستئناف:

القطع: قد يكون بأداةٍ من أدوات الاستئناف كـ(ثم، بل، لكن) دالَّة على القطع ومؤكدة له.

وقد يكون مجردًا من أدوات الاستئناف؛ كالبدل المقطوع، والنعت المقطوع.

والاستئناف: هو المرحلة الناتجة عن قطع، وفيه يتمُّ تحويل المفرد إلى جملة، قد تكون اسمية، وقد تكون فعلية.

ب- المجاز والحقيقة:

كما في حالات حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مُقامه، وفي حالات حذف الموصوف وإقامة الصفة مُقامه.

- تخريج الأحاديث على أنها جاءت على اللغات المعروفة عند العرب؛ كلغة ربيعة ولغة بلحارث بن كعب - أولى من تقدير شيءٍ محذوف؛ وذلك لأنَّ الرسول - عليه الصلاة والسلام - كان يتحدث بلغات العرب المختلفة.
- ترجيح مذهب الجرمي وابن كيسان والأعلم في أنَّ الحال تسدُّ مَسَدَّ الخبر كالظرف؛ لأنَّ الحال قد أتمَّت الفائدة للمبتدأ، وهي منصوبةٌ لفظًا، مرفوعة محلاً.
- ترجيح ما ذهَب إليه ابن الطراوة من أنَّ خبر المبتدأ الواقع بعد (لولا) هو جَواب (لولا)، وما ذهب إليه الفرَّاء من أنَّ خبر المبتدأ الواقع قسمًا صريحًا هو جَواب القسم، وما ذهب إليه سيبويه والمبرد والزجاج في أنَّ الجملة الاستفهاميَّة بعد (ليت شعري) في موضع رفع خبر (ليت)؛ وذلك لأنَّ الخبر هو الجزء المتمِّم الفائدة للمبتدأ، وجواب (لولا) وجواب القسم والجملة الاستفهامية بعد (ليت شعري) قد أتمُّوا هذه الفائدة.
- ترجيح مذهب سيبويه وابن جني وابن الشجري، في جواز حذف خبر (كان)، وترجيح مذهب جمهور البصريين في جواز حذف خبر (إن) مطلقًا؛ وذلك لأنَّ النحاة أجمعوا على جَواز حذف خبر المبتدأ مطلقًا، وخبر (كان) وخبر (إن) في الأصل هما خبرًا مبتدإ.

- لا حجَّة للفرَّاء في إنكاره وُرودَ الاسمين مرفوعين بعد (كان) لعدم سماعه عن العرب؛ ذلك لوُرودِه في الأحاديث، واعتبار (كان) حينئذٍ عاملة، بتقدير ضمير الأمر والشأن على أنّه اسمها مستتر فيها وجوبًا، والجملة بعدها في موضع نصب الخبر، أولى ممَّا ذهب إليه الكسائي وابن الطراوة إلى أنَّ (كان) ملغاة لا عمل لها؛ لأنَّ الإعمال أولى من الإلغاء.
- الإهمال في (إن) المخفَّفة من الثقيلة أولى من الإعمال وتقدير شيء محذوف؛ لأنَّ الإهمال أشهر، والحمل على الأشهر أولى.
- الفاعل لا يحذف، بل يستتر في فعله؛ وذلك لأن الفعل لا بُدَّ له من فاعل، كما قال جمهور النحاة.
- أجاز ابن مالك حذف الفاعل في موضعين هما:

1- كون الفاعل المحذوف موصوفًا بصفة مقرونة بـ(من) لدلالتها على التبعيض أقيمت مُقامه.

2- كون الفاعل المحذوف في سياق نفي أو نهي.

- ورد حذف الفضلات قليلاً في البحث؛ وذلك لأنَّ الفضلات يُستَغنى عنها في الكلام، ويتمُّ المعنى بدونها.
- تقدير المحذوف اسمًا أولى من تقديره فعلاً ومن تقديره حرفًا؛ لأنَّ الاسم يثبت به المعنى للشيء من غير أنْ يقتضي تجدُّده شيئًا بعد شيء، والفعل يقتضي تجدُّد المعنى المثبت به شيئًا بعد شيء، وأمَّا الحرف فيحتاج المخاطب إلى وحي لتقريره، وأحاديث الرسول - صلَّى الله عليه وسلَّم - من شأنها أنْ يُكتَب لمعانيها وألفاظها الثَّبات والدَّوام على مرِّ الأيام والأزمان.
- تقدير المحذوف الذي يشتهر حذفُه في مواضع معيَّنة أولى من تقدير غيره؛ كالحال إذا كان قولاً أغني عنه بالمقول ومفعول المشيئة.
- تقديرات مُعربِي الحديث تقديرات معنى وتفسير، لا تقديرات إعراب.
- اعتبار الأحاديث في حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مُقامه، وفي حذف الموصوف وإقامة الصفة مُقامه من باب المجاز، وفي حذف حُروف العطف من

باب الفصل والوصل، وأولى من تقدير شيءٍ محذوف؛ وذلك لأنَّ المجاز والفصل والوصل من فُنون البلاغة، لها من السحر والروعة ما لا يخفى.

- ترجيح ما ذهب إليه البصريون من أنَّ عامل الاسم الواقع بعد الأدوات المختصَّة بالدخول على الأفعال محذوف يُفسِّره الفعل المذكور، وعامل الاسم الذي شغل عنه فعله عن العمل فيه بعمله في ضميره محذوف يُفسِّره الفعل المذكور؛ لأنهما من باب الإضمار قبل الذكر على شريطة التفسير، وهو في اللغة كثيرٌ.
- ترجيح مذهب الأخفش في جَواز حذف همزة الاستفهام في الضرورة والاختيار؛ اعتدادًا بكثرة الشواهد.
- الحمل على المعنى والحمل على المحلِّ لتصحيح العدول في الأحاديث أولى من القول بالحذف والزيادة؛ إبقاءً للأحاديث على ألفاظها، وما تتميَّز به من الفصاحة والبلاغة؛ ((أنا أفصَحُ مَن نطق بالضادِ، بَيْدَ أني من قريش)).
- الأولى تخريج الأحاديث على الأوجه الإعرابيَّة الجائزة البعيدة عن القول بالحذف والزيادة؛ لأنَّ الحذف والزيادة خلاف الأصل، والحمل على الأصل أوْلَى.
- التضمين: وهو من الحمل على المعنى، يجمع بين الحقيقة والمجاز لدلالة المذكور على معناه بنفسه وعلى معنى المحذوف بالقرينة.

وقد استعانَ به أصحاب كتب إعراب الحديث في الحالات التالية:

1- في حالة انتقال الفعل من التعدية إلى اللزوم وبالعكس.

2- في اقتضاء المعنى له.

- التضمين في الحروف أولى من التضمين في الأفعال؛ إبقاءً للفعل على معناه وعمله.
- وسائل مُعربي الحديث لمعالجة الفعل الذي تعدَّى بنفسه، وهو في الأصل يتعدَّى بحرفٍ (فعل لازم) هي:

1- التضمين في الفعل.

2- تقدير الحرف الذي يتعدَّى به الفعل محذوفًا، والثاني هو الأرجح؛ للعلة المذكورة سابقًا.

وسائل مُعربِي الحديث لمعالجة الفعل الذي تعدَّى بحرف وهو في الأصل يتعدَّى بنفسه أو بحرف آخَر هي:

- التضمين في الفعل.
- التضمين في الحرف.
- اعتبار الحرف زائدًا.

والثالث هو الأصحُّ؛ حتى يصل الفعل بنفسه إلى مفعوله، وهو الأصل في التعدية.

- ترجيح مذهب الكوفيين في جَواز نِيابة حروف الجر بعضها عن بعض؛ اعتدادًا بكثرة الشواهد.
- وردت زيادة الحروف في الحالات التالية:

1. في حالة انتقال الفعل من التعدية إلى اللزوم.
2. في حالة الفصل بين المتلازمين، كالجار والجار، والمضاف والمضاف إليه.
3. في حالة اجتماع حرفين لهما العمل نفسه؛ كاجتماع الفاء السببية، ولام التعليل.
4. اقتضاء للمعنى.

- ترجيح مذهب البصريين في عدم جواز زيادة الأسماء؛ اعتدادًا بقلة الشواهد، وهي تدور في فلك المعنى.
- ترجيح مذهب سيبويه وجمهور البصريين في جواز زيادة (من) بشروط؛ اعتدادًا بكثرة الشواهد.
- معالجة العدول في الأحاديث بالحذف أولى من معالجتها بالزيادة، ولا سيَّما إذا كان المحذوف ممَّا يشتهر ويطَّرد حذفه كالمفعول مثلاً.
- الأولى عدم اعتبار الحرف زائدًا؛ إبقاءً له على معناه وعمله.

- لم يلتزم أصحاب كتب إعراب الحديث بمذهبٍ نحوي معيَّن، بل كانوا يميلون إلى المذهب الذي يساعد على إبراز المعنى بروزًا واضحًا.
- لم يأتِ أصحاب كتب إعراب الحديث بحالاتٍ جديدة في فُصول البحث الثلاث تختلف عن الحالات المذكورة في كتب أمَّهات النحو.
- تتدخَّل وسائل التأويل بعضها في بعض؛ فالتضمين يجمع بين الحذف والحمل على المعنى، والحذف والزيادة من مظاهر الحمل على المعنى.
- برزتْ لأصحاب كتب إعراب الحديث شخصيَّاتهم العلميَّة المتميِّزة في تخريج الأحاديث، عدا السيوطي، الذي كان كعادته جامعًا لآراء الآخَرين بكلِّ دقة وأمانة.

الفرق بين الحقيقة والمجاز

الحقيقة: ما أقر في الاستعمال على أصل وضعه في اللغة. والمجاز: ما كان بضد ذلك. وإنما يقع المجاز ويعدل إليه عن الحقيقة لمعان ثلاثة وهي: الاتساع والتوكيد والتشبيه. فإن عدم هذه الأوصاف كانت الحقيقة البتة.

فمن ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم في الفرس: هو بحر. فالمعاني الثلاثة موجودة فيه. أما الاتساع فلأنه زاد في أسماء الفرس التي هي فرس وطرف وجواد ونحوها البحر حتى إنه إن احتيج إليه في شعر أو سجع أو اتساع استعمل استعمال بقية تلك الأسماء ولكن لا يفضى إلى ذلك إلا بقرينة تسقط الشبهة، وذلك كأن يقول الشاعر:

علوت مطا جوادك يوم يوم وقد ثمد الجياد فكان بحرا

وكأن يقول الساجع: فرسك هذا إذا سما بغرته كان فجراً وإذا جرى إلى غايته كان بحراً ونحو ذلك. ولو عَرِى الكلام من دليل يوضح الحال لم يقع عليه بحر لما فيه من التعجرف في المقال من غير إيضاح ولا بيان. ألا ترى أن لو قال رأيت بحراً وهو يريد الفرس لم يعلم بذلك غرضه فلم يجز قوله لأنه إلباس وإلغاز على الناس. وأما التشبيه فلأن جريه يجر ي في الكثرة مجرى مائه. أما التوكيد فأنه شبه العرض بالجوهر وهو أثبت في النفوس منه والشبه في العرض منتفية عنه ألا ترى أن من الناس من دفع الأعراض وليس أحد دفع الجواهر.

وكذلك قول الله سبحانه: {وَأَدْخَلْنَاهُ فِي رَحْمَتِنَا} هذا هو مجاز. وفيه الأوصاف الثلاثة. أما السعة فلأنه كأنه زاد في أسماء الجهات والمحال اسماً هو الرحمة. وأما التشبيه فلأنه شبه الرحمة وإن لم يصح دخولها بما يجوز دخوله. فلذلك وضعها موضعه. وأما التوكيد فلأنه أخبر عن العرض بما يخبر به عن الجوهر. وهذا تعال بالغرض وتفخيم منه إذ صير إلى حيز ما يشاهد ويلمس ويعاين ألا ترى إلى قول بعضهم في الترغيب في الجميل: ولو رأيتم المعروف رجلاً لرأيتموه حسنا جميلاً وإنما يرغب فيه بأن ينبه عليه ويعظم من قدره بأن يصوره في النفوس على أشرف أحواله وأنوه صفاته. وذلك بأن يتخيل شخصاً متجسماً لا عرضاً متوهماً.

وعليه قوله:

تغلغل حب عثمة في فؤادي ... فباديه مع الخافي يسير

أي فباديه إلى الخافي يسير أي فباديه مضموماً إلى خافيه يسير. وذلك أنه لما وصف الحب بالتغلغل فقد اتسع به ألا ترى أنه يجوز على هذا أن تقول: شكوت إليها حبها المتغلغلا فما زادها شكواي إلا تدللا فيصف بالمتغلغل ما ليس في أصل اللغة أن يوصف بالتغلغل إنما وصف يخص الجواهر لا الأحداث ألا ترى أن المتغلغل في الشيء لا بد أن يتجاوز مكاناً إلى آخر. وذلك تفريغ مكان وشغل مكان. وهذه أوصاف تخص في الحقيقة الأعيان لا الأحداث. فهذا وجه الاتساع. وأما التشبيه فلأنه شبه ما لا ينتقل ولا يزول بما يزول وينتقل. وأما المبالغة والتوكيد فلأنه أخرجه عن ضعف إلى قوة الجوهرية.

وعليه قول الآخر:

قرعت ظنابيب الهوى يوم عالج ... ويوم النقا حتى قسرت الهوى قسرا

وقول الآخر:

ذهوب بأعناق المئين عطاؤه ... عزوم على الأمر الذي هو فاعله

وقول الآخر:

غمر الرداء إذا تبسم ضاحكا ... غلقت لضحكته رقاب المال

وقوله:

ووجه كأن الشمس حلت رداءها ... عليه نقي اللون لم يتخدد

جعل للشمس رداء وهو جوهر لأنه أبلغ في النور الذي هو العرض.

وهذه الاستعارات كلها داخلة تحت المجاز.

فأما قولهم: ملكتُ عبداً ودخلت داراً وبنيت حماماً فحقيقي هو ونحوه لا استعارة فيه ولا مجاز في هذه المفعولات لكن في الأفعال الواصلة إليها مجاز. وسنذكره.

ولكن لو قال: بنيت لك في قلبي بيتاً أو ملكت من الجود عبداً خالصاً أو أحللتك من رأيي وثقتي دار صدرق لكان ذلك مجازاً واستعارة لما فيه من الاتساع والتوكيد والتشبيه على ما مضى.

ومن المجاز كثير من باب الشجاعة في اللغة: من الحذوف والزيادات والتقديم والتأخير: والحمل على المعنى والتحريف. ألا ترى أنك إذا قلت: بنو فلان يطؤهم الطريق ففيه من السعة إخبارك عما لا يصح وطؤه بما صح وطؤه. فتقول على هذا: أخذنا على الطريق الواطئ لبني فلان ومررنا بقوم موطوئين بالطريق و يا طريق طأ بنا بني فلان أي أدنا إليهم. وتقول: بني فلان بيته على سنن المارة رغبة في طئة الطريق بأضيافه له. أفلا ترى إلى وجه الاتساع عن هذا المجاز. ووجه التشبيه إخبارك عن الطريق بما تخبر به عن سالكيه. فشبهته بهم إذ كان هو المؤدي لهم فكأنه هم. وأما التوكيد فلأنك إذا أخبرت عنه بوطئه إياهم كان أبلغ من وطء سالكيه لهم. وذلك أن الطريق مقيم ملازم فأفعاله مقيمة معه وثابتة بثباته. وليس كذلك أهل الطريق لأنهم قد يحضرون فيه ويغيبون عنه فأفعالهم أيضاً كذلك حاضرة وقتاً وغائبة آخر. فأين هذا مما أفعاله ثابتة مستمرة. ولما كان هذا كلاماً الغرض فيه المدح والثناء اختاروا له أقوى اللفظين لأنه يفيد أقوى المعنيين.

وكذلك قوله سبحانه {وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا} فيه المعاني الثلاثة. أما الاتساع فلأنه استعمل لفظ السؤال مع ما لا يصح في الحقيقة سؤاله. وهذا نحو ما مضى ألا تراك تقول: وكم من قرية مسؤولة. وتقول: القرى وتسآلك كقولك: أنت وشأنك. فهذا ونحوه اتساع. وأما التشبيه فلأنها شبهت بما يصح سؤاله لما كان بها ومؤلفاً لها. وأما التوكيد فلأنه في ظاهر اللفظ إحالة بالسؤال على من ليس من عادته الإجابة. فكأنهم تضمنوا لأبيهم عله السلام أنه إن سأل الجمادات والجبال أنبأته بصحة قولهم. وهذا تناهٍ في تصحيح الخبر. أي لو سألتها لأنطقها الله بصدقنا فكيف لو سألت مَن مِن عادته الجواب.

وكيف تصرفت الحال فالاتساع فاش في جميع أجناس شجاعة العربية.

أكثر اللغة مجاز

اعلم أن أكثر اللغة مع تأمله مجاز لا حقيقة. وذلك عامة الأفعال نحو قام زيد وقعد عمرو وانطلق بشر وجاء الصيف وانهزم الشتاء. ألا ترى أن الفعل يفاد منه معنى الجنسية فقولك: قام زيد معناه: كان منه القيام أي هذا الجنس من الفعل ومعلوم أنه لم يكن منه جميع القيام وكيف يكون ذلك وهو جنس والجنس يطبق جميع الماضي وجميع الحاضر وجميع الآتي الكائنات من كل من وجد منه القيام. ومعلوم أنه لا يجتمع لإنسان واحد في وقت واحد ولا في مائة ألف سنة مضاعفة القيام كله الداخل تحت الوهم هذا محال عند كل ذي لب. فإذا كان كذلك علمت أن قام زيد مجاز لا حقيقة وإنما هو على وضع الكل موضع البعض للاتساع والمبالغة وتشبيه القليل بالكثير. ويدل على انتظام ذلك لجميع جنسه أنك تعلمه في جميع أجزاء ذلك الفعل فتقول: قمت قومة وقومتين ومائة قومة وقياماً حسناً وقياماً قبيحاً. فأعمالك إياه في جميع أجزائه يدل على أنه موضوع عندهم على صلاحه لتناول جميعها. وإنما يعمل الفعل من المصدر فيما فيه عليه دليل ألا تراك لا تقول: قمت جلوساً ولا ذهبت مجيئاً ولا نحو ذلك لما لم تكن فيه دلالة عليه ألا ترى إلى قوله:

لعمري لقد أحببتك الحب كله وزدتك حباً لم يكن قبل يعرف

فانتظامه لجميعه يدل على وضعه على استغراقه واستيعابه وكذلك قول الآخر:

فقد يجمع الله الشتيتين بعدما يظنان كل الظن أن لا تلاقيا

فقوله كل الظن يدل على صحة ما ذهبنا إليه. قال لي أبو علي: قولنا: قام زيد بمنزلة قولنا خرجت فإذا الأسد ومعناه أن قولهم: خرجت فإذا الأسد تعريفه هنا تعريف الجنس كقولك: الأسد تعريفه هنا تعريف الجنس كقولك: الأسد أشد من الذئب وأنت لا تريد أنك خرجت وجميع الأسد التي يتناولها الوهم على الباب. هذا محال واعتقاده اختلال. وإنما أردت: خرجت فإذا واحد من هذا الجنس بالباب. فوضعت لفظ الجماعة على الواحد مجازاً لما فيه من الاتساع والتوكيد والتشبيه. أما

الاتساع فإنك وضعت اللفظ المعتاد للجماعة على الواحد. وأما التوكيد فلأنك عظمت قدر ذلك الواحد بأن جئت بلفظه على اللفظ المعتاد للجماعة.

وإذا كان كذلك فمثله قعد جعفر وانطلق محمد وجاء الليل وانصرم النهار. وكذلك أفعال القديم سبحانه نحو خلق الله السماء والأرض وما كان مثله ألا ترى أنه عز اسمه لم يكن منه بذلك خلق أفعالنا ولو كان حقيقة لا مجازا لكان خالقاً للكفر والعدوان وغيرهما من أفعالنا عز وعلا. وكذلك علم الله قيام زيد مجاز أيضاً لأنه ليست الحال التي علم عليها قيام زيد هي الحال التي علم عليها قعود عمرو. ولسنا نثبت له سبحانه علما لأنه عالم بنفسه إلا أنا مع ذلك نعلم أنه ليست حال علمه بقيام زيد هي حال علمه بجلوس عمرو ونحو ذلك. وكذلك قولك: ضربت عمرا مجاز أيضاً من غير جهة التجوز في الفعل وذلك أنك إنما فعلت بعض الضرب لا جميعه ولكن من جهة أخرى وهو أنك إنما ضربت بعضه لا جميعه ألا تراك تقول: ضربت زيداً ولعلك إنما ضربت يده أو إصبعه أو ناحية من نواحي جسده ولهذا إذا احتاط الإنسان واستظهر جاء ببدل البعض فقال: ضربت زيداً وجهه أو رأسه. نعم ثم إنه مع ذلك متجوز ألا تراه قد يقول: ضربت زيداً رأسه فيبدل للاحتياط وهو إنما ضرب ناحية من رأسه لا رأسه كله. ولهذا ما يحتاط بعضهم في نحو هذا فيقول: ضربت زيداً جانب وجهه الأيمن أو ضربته أعلى رأسه الأسمق لأن أعلى رأسه قد تختلف أحواله فيكون بعضه أرفع من بعض.

وبعد فإذا عرف التوكيد لم وقع في الكلام نحو نفسه وعينه وأجمع وكله وكلهم وكليهما وما أشبه ذلك عرفت منه حال سعة المجاز في هذا الكلام ألا تراك قد تقول: قطع الأمير اللص ويكون القطع له بأمره لا بيده فإذا قلت: قطع الأمير نفسه اللص رفعت المجاز من جهة الفعل وصرت إلى الحقيقة لكن يبقى عليك التجوز من مكان آخر وهو قولك: اللص وإنما لعله قطع يده أو رجله فإذا احتطت قلت: قطع الأمير نفسه يد اللص أو رجله. وكذلك جاء الجيش أجمع ولولا أنه قد كان يمكن أن يكون إنما جاء بعضه وإن أطلقت المجيء على جميعه لما كان لقولك: أجمع معنى.

فوقوع التوكيد في هذه اللغة أقوى دليل على شياع المجاز فيها واشتماله عليها حتى إن أهل العربية أفردوا له باباً لعنايتهم به وكونه مما لا يضاع ولا يهمل مثله كما

أفردوا لكل معنى أهمهم باباً كالصفة والعطف والإضافة والنداء والندبة والقسم والجزاء ونحو ذلك.

وبينت منذ قريب لبعض متحلي هذه الصناعة هذا الموضع أعني ما في ضربت زيداً وخلق الله ونحو ذلك فلم يفهمه إلا بعد أن بات عليه وراض نفسه فيه واطلع في الموضع الذي أومأت له إليه فحينئذ ما تصوره وجرى على مذهبه في أن لم يشكره.

واعلم أن جميع ما أوردناه في سعة المجاز عندهم واستمراره على ألسنتهم يدفع دفع أبي الحسن القياس على حذف المضاف وإن لم يكن حقيقة. أولا - يعلم أبو الحسن كثرة المجاز غيره وسعة استعماله وانتشار مواقعه كقام أخوك وجاء الجيش وضربت زيداً ونحو ذلك وكل ذلك مجاز لا حقيقة وهو على غاية الانقياد والاطراد. وكذلك أيضاً حذف المضاف مجاز لا حقيقة وهو مع ذلك مستعمل. فإن احتج أبو الحسن بكثرة هذه المواضع نحو قام زيد وانطلق محمد وجاء القوم ونحو ذلك قيل له: وكذلك حذف المضاف قد كثر حتى إن في القرآن وهو أفصح الكلام منه أكثر من مائة موضع بل ثلاثمائة موضع وفي الشعر منه ما لا أحصيه.

فإن قيل: يجيء من هذا أن تقول: ضربت زيداً وإنما ضربت غلامه وولده. قيل: هذا الذي شنعت به بعينه جائز ألا تراك تقول: إنما ضربت زيداً بضربك غلامه وأهنته بإهانتك ولده. وهذا باب إنما يصلحه ويفسده المعرفة به.

فإن فهم عنك في قولك: ضربت زيداً أنك إنما أردت بذلك: ضربت غلامه أو أخاه أو نحو ذلك جاز وإن لم يفهم عنك لم يجز كما أنك إن فهم عنك بقولك: أكلت الطعام أنك أكلت بعضه لم تحتج إلى البدل وإن لم يفهم عنك وأردت إفهام المخاطب إياه لم تجد بداً من البيان وأن تقول: بعضه أو نصفه أو نحو ذلك. ألا ترى أن الشاعر لما فهم عنه ما أراد بقوله قال:

صبحن من كاظمة الخص الخرب   يحملن عباس بن عبد المطلب

وإنما أراد: عبد الله بن عباس ولو لم يكن على الثقة بفهم ذلك لم يجد بداً من البيان.

وعلى ذلك قول الآخر:

عليم بما أعيا النطاسي حذيما

أراد: ابن حذيم.

ويدلك على لحاق المجاز بالحقيقة عندهم وسلوكه طريقته في أنفسهم أن العرب قد وكدته كما وكدت الحقيقة. وذلك قول الفرزدق:

عشية سال المِرْبدان كلاهما سحابة موت بالسيوف الصوارم

وإنما هو مربد واحد فثناه مجازاً لما يتصل به من مجاوره ثم إنه مع ذلك وكده وإن كان مجازاً. وقد يجوز أن يكون سمى كل واحد من جانبيه مربداً. وقال الآخر:

إذا البيضة الصماء عضت صفيحةً بحربائها صاحت صياحاً وصلت

فأكد صاحت وهو مجاز بقوله: صياحا.

وأما قول الله عز وجل: {وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا} فليس من باب المجاز في الكلام بل هو حقيقة قال أبو الحسن: خلق الله لموسى كلاماً في الشجرة فكلم به موسى وإذا أحدثه كان متكلماً به. فأما أن يحدثه في شجرة أو فم أو غيرهما فهو شيء آخر لكن الكلام واقع ألا ترى أن المتكلم منا إنما يستحق هذه الصفة بكونه متكلماً لا غير لا لأنه أحدثه في آلة نطقه وإن كان لا يكون متكلماً حتى يحرك به آلات نطقه. فإن قلت: أرأيت لو أن أحدنا عمل آلة مصوتة وحركها واحتذى بأصواتها أصوات الحروف المقطعة المسموعة في كلامنا أكنت تسميه متكلماً وتسمي تلك الأصوات كلاماً. فجوابه ألا تكون تلك الأصوات كلاماً ولا ذلك المصوت لها متكلماً. وذلك أنه ليس في قوة البشر أن يوردوه بالآلات التي يصنعونها على سمت الحروف المنطوق بها وصورتها في النفس لعجزهم عن ذلك. وإنما يأتون بأصوات فيها الشبه اليسير من حروفنا فلا يستحق لذلك أن تكون كلاماً ولا أن يكون الناطق بها متكلماً كما أن الذي يصور الحيوان تجسيماً أو ترقيماً لا يسمى خالقاً للحيوان وإنما يقال مصور وحاك ومشبه. وأما القديم سبحانه فإنه قادر على أحداث الكلام على صورته الحقيقية وأصواته الحيوانية في الشجرة والهواء .

فإن قلت: فقد أحال سيبويه قولنا: أشرب ماء البحر وهذا منه حظر للمجاز الذي أنت مدع شياعه وانتشاره.

قيل: إنما أحال ذلك على أن المتكلم يريد به الحقيقة وهذا مستقيم إذ الإنسان الواحد لا يشرب جميع ماء البحر. فأما إن أراد به بضعه ثم أطلق هناك اللفظ يريد به جميعه فلا محالة من جوازه ألا ترى إلى قول الأسود بن يعفر:

نزلوا بأنقرة يسيل عليهم ماء الفرات يجيء من أطواد

فلم يحصل هنا جميعه لأنه قد يمكن أن يكون بعض مائه مختلجاً قبل وصوله إلى أرضهم بشرب أو بسقي زرع ونحوه. فسيبويه إذاً إنما وضع هذه اللفظة في هذا الموضع على أصل وضعها في اللغة من العموم واجتنب المستعمل فيه من الخصوص.

ومثل توكيد المجاز فيما مضى قولنا: قام زيد قياماً وجلس عمرو جلوساً وذهب سعيد ذهاباً وهو ذلك لأن قولنا: قام زيد ونحو ذلك قد قدمنا الدليل على أنه مجاز. وهو مع ذلك مؤكد بالمصدر.

فهذا توكيد المجاز كما ترى. وكذلك أيضاً يكون قوله سبحانه: {وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا} ومن هذا الوجه مجازاً على ما مضى.

ومن التوكيد في المجاز قوله تعالى: {وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ} ولم تؤت لحية ولا ذكراً. ووجه هذا عندي أن يكون مما حذفت صفته حتى كأنه قال: وأوتيت من كل شيء تؤتاه المرأة الملكة ألا ترى أنها لو أوتيت لحية وذكرا لم تكن امرأة أصلاً ولما قيل فيها: أوتيت ولقيل أوتي. ومثله قوله تعالى: {اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ} وهو سبحانه شيء. وهذا مما يستثنيه العقل ببديهته ولا يحوج إلى التشاغل باستثنائه ألا ترى أن الشيء كائناً ما كان لا يخلق نفسه كما أن المرأة لا تؤتي لحية ولا ذكرا.

فأما قوله سبحانه: {وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ} فحقيقة لا مجاز. وذلك أنه سبحانه ليس عالماً بعلم فهو إذاً العليم الذي فوق ذوي العلوم أجمعين. ولذلك لم يقل: وفوق كل عالم عليم لأنه عز اسمه عالم ولا عالم فوقه.

فإن قلت: فليس في شيء مما أوردته من قولك: {وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ} و {خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ} {وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ} اللفظ المعتاد للتوكيد. قيل: هو وإن لم يأت تابعاً على سمت التوكيد فإنه بمعنى التوكيد البتة ألا ترى أنك إذا قلت: عممت

بالضرب جميع القوم ففائدته فائدة قولك: ضربت القوم كلهم. فإذا كان المعنيان واحداً كان ما وراء ذلك غير معتد به ولغواً.

تعريف الحقيقة والمجاز

الحقيقة في اللغة مأخوذة من حق يحق حقا وحقيقة ، يقال : حق الشيء إذا وجب وثبت ، ومنه قوله تعالى : وَكَذَٰلِكَ حَقَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ(سورة غافر، آية:رقم6)، وقوله سبحانه : كَذَٰلِكَ حَقَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ(سورة يونس، آية: رقم 33)

وحققت الأمر وأحققته أحقه إذا تيقنته أو جعلته ثابتا لازما ، وحقيقة الشيء : منتهاه وأصله المشتمل عليه.

قال ابن فارس : '(حق) الحاء والقاف أصل واحد ، وهو يدل على إحكام الشيء وصحته ، فالحق نقيض الباطل ، ثم يرجع كل فرع إليه بجودة الاستخراج وحسن التلفيق ، ويقال : حق الشيء : وجب'

ومن مجموع هذه المعاني اللغوية لكلمة 'الحقيقة' يتبين أنها تطلق ويراد بها أحد المعاني الآتية :

الوجوب ، والثبوت ، واللزوم ، والوقوع.

الإحكام ، والصحة ، والإتقان ، والجودة ، والحسن.

غاية الشيء ، ومنتهاه ، وأصله ، وماهيته.

التيقن ، والجزم ، والقطع

تعريف المجاز في اللغة:

المجاز لغة : مأخوذ من جاز ، يجوز ، جوزا ، وجوازا ، يقال جاز المكان ، إذا سار فيه ، وأجازه : قطعه ، يقال جاز البحر : إذا سلكه وسار فيه ، حتى قطعه ، وتعداه . ويقال: أجاز الشيء : أي أنفذه ، ومنه إجازة العقد : إذا جعل جائزا ، نافذا ماضيا على الصحة .

وجاوزت الشيء وتجاوزته : تعديته ، وتجاوزت عن المسيء : عفوت وصفحت)

قال ابن فارس : "(جوز) الجيم والواو والزاء أصلان ، أحدهما : قطع الشيء ، والآخر : وسط الشيء ، فأما الوسط : فجوز كل شيء وسطه... والأصل الآخر : جزت الموضع : سرت فيه ، وأجزته : خلفته ، وقطعته ، وأجزته : نفذته .."

تعريف الحقيقة في الاصطلاح:

للعلماء في تعريف الحقيقة اصطلاحا أقوال متعددة ، أهمها:

أنها اللفظ المستعمل فيما وضع له" ، ومن الأصوليين من زاد في هذا الحد قيدا وهو قولهم "في اصطلاح التخاطب" لأنه إذا كان التخاطب باصطلاح ، واستعمل فيه ما وضع له في اصطلاح آخر ، لمناسبة بينه ، وبين ما وضع له في اصطلاح التخاطب ، كان خارجا عن حد الحقيقة ، مع أنه لفظ مستعمل فيما وضع له.

ومنها : أنها : "اللفظ المستعمل فيما وضع له أولاً ، ليخرج مثل ما إيراده في التعريف قبله .

ومنها : "أنها ما أفيد بها ما وضعت له ، في أصل الاصطلاح الذي وقع التخاطب به".

ومنها : "أنها كل لفظ بقي على موضوعه"

ومنها : "أنها كل اسم أفاد معنى على ما وضع له"

هذه أهم التعريفات التي ذكرها الأصوليون لتعريف الحقيقة ، وكما ترى أنها متقاربة ، متحدة في أصل المعنى والمراد وإن اختلفت في الألفاظ.

تعريف المجاز في الاصطلاح:

كما تعددت عبارات الأصوليين في المراد بالحقيقة ، فقد تعددت كذلك عباراتهم في تعريف المجاز ، وإليك أهمها:

أن المجاز : "ما كان بضد معنى الحقيقة.

ومنها : "أنه اللفظ المستعمل في غير ما وضع له"

ومن الأصوليين من زاد على هذا الحد قيدا ، وهو قولهم في غير ما وضع له أولاً، ومنهم من زاد على وجه يصح وهو تعريف صاحب الروض وبعضهم زاد في غير ما وضع له ، لعلاقة مع قرينة

ومنهم من عبر بقوله : قول مستعمل بوضع ثان لعلاقة وعرفه بعضهم بأنه : كل اسم أفاد معنى على غير ما وضع له

وذكروا في تعريفه أنه كل اسم غير ما وقع عليه الاصطلاح على ما وضع له حين التخاطب

ومن خلال عرض هذه التعريفات يترجح لدي أن تعريف صاحب الروضة أرجحها لأنه جامع مانع وهذا واضح لمن تأمله بخلاف غيره فلم يسلم من المناقشات. وهذا الترجيح مبني على القول بصحة التقسيم

تعريف الحقيقة والمجاز

موضوع المجاز والحقيقة سهل ميسر ، لكن كثيرا ممن تعرَّضَ له يفعل ذلك إما تقليدا ، لأن فيه منعطفا رهيبا ألا وهو الجواب عن سؤال ما كان ليطرح وهو : (هل في القرآن لفظ ليس حقيقة) ؟

يسبق إلى الذهن المتسرع معنى (هل في القرآن شيء باطل) أو (كاذب) إذ الحقيقة هي الحق وضدها الباطل والكذب!!

وكي لا أطيل : فلعلك تقرأ هذا المقال:

الإشكال في هذا الموضوع دقيق جدا ، وسببه الخلط بين المصطلح الفني (الحقيقة) وبين اللفظ العربي (الحقيقة) أرجو لمن يتابع كلامي من الإخوة - المنصفين - أن يتنبه إلى الفرق بين اللفظين .

قد يقول إنسان ما كلاما كذبا يأثم به ، وكلامه على الحقيقة.

وقد يقول إنسان ما كلاما حقا ، وليس كلامه على الحقيقة.

من فهم هذين الأمرين ، ولم يختلطا عليه فقد اهتدى إلى سر الإشكال في موضوع الحقيقة والمجاز.

والسر في ذلك أن يفهم لفظ (الحقيقة) بما اصطلح عليه (أهل الفن) من البلاغيين ، لا أن يفهم على فهم اللسان العربي.

فلكل قوم مصطلحهم ف(الفاعل) في اصطلاح النحاة ليس هو (زيد) في قولهم : زيد قام

أما في اللغة العربية فكل الناس يعلمون أن زيدا هو فاعل القيام.

كذلك الإشكال هنا ، فلكل قوم مصطلحهم.

ومصطلح (الحقيقة) عند البلاغيين لا يراد به الحق الذي هو نقيض الباطل أو الكذب! لا ! إنما المراد به الأصل الذي يستعمله فيه الناس مطلقا.

فإنه لا يكابر أحد أنه يتبادر إلى الذهن لفظ (بحر) ولفظ (شجرة) ولفظ (حمار) ولفظ (كبش) ولفظ (تفاحة) ولفظ (صاروخ) ولفظ (رصاصة) في الأصل. فهذه هي الحقيقة في هذه الألفاظ إنها أصل الاستعمال .

ثم أنه قد تستعمل هذه الألفاظ في كلام صادق حق مرادا بها غير الحقيقة. إي على غير أصل الاستعمال.

فأقول - صادقا - أصف شخصا يجري بسرعة:

انطلق فلانٌ رصاصةً ، أو انطلق فلانٌ صاروخا

و(رصاصة) هنا حال منصوب ، وكذلك (صاروخا).

وأنا صادق في هذا الكلام أقول الحق ، إلا أن الكلام ليس على الحقيقة. والمقصود أنني استعملت في هذا الكلام لفظا أو ألفاظا على غير أصل استعمالها ، لا أنني كذبت أو قلت باطلا.

فإن العرب تقول : انطلق زيدٌ غزالا . وليس بغزال في حقيقته بل هو إنسان. وقد أقول:

رأيت بحرا في المسجد يلقي الدر والجواهر.

فأين سعة المسجد من سعة البحر ؟! وأين من يلقي الدر والجواهر الثمينة كما يلقي النوى ؟!! وإنما المراد علم متبحر يلقي الفوائد على السامعين.

لذلك :

فالذين يقولون إن الكلام منه حقيقة ومجاز من أهل السنة : مرادهم : أن منه ألفاظا جاءت على أصل استعمالها ومنه كلام تجيء ألفاظه على غير أصل استعمالها ، وليس المراد بذلك الصدق أو الكذب.

والدليل كما قلت أنني قد أقول كلاما على غير الحقيقة وأكون صادقا ، فأستعمل فيه اللفظ على غير أصله المتبادر إلى ذهن من يفقهون العربية ، أي إنه مجاز. ومن أقوى الشواهد على هذا قول النبي صلى الله عليه وسلم لزوجاته: (أسرعكن لحوقا بي أطولكنّ يدا)قالت عائشة رضي الله عنها ما معناه : فكنا نتطاول الأيدي إلى الجدار ننظر أيتنا أطول يدا ، فلما قبضت زينب رضي الله عنها ، وكانت قصيرة ، علموا أنه لم يرد الطول المتبادر إلى الذهن ولا اليد المتبادرة إلى الذهن ، وإنما مراده كثرة الصدقة ، والحديث صحيح لا غبار عليه ، ومن شك فليبحث. فقد تبيّن أن العرب ، وهذه عائشة الصديقة بنت الصديق ، الفصيحة التي تحفظ من الأشعار ما الله به عليم ، ومع ذلك تبادر إلى ذهنها اللفظ على أصله ، وتبيّن لها بعض قبض زينب رضي الله عنها أنه لم يرد ذلك.

فيقول البلاغيون وبعض أهل السنة القائلين بالحقيقة والمجاز ، إن كلامه صلى الله عليه وسلم في هذا الحديث ليس على (الحقيقة) وإنما المراد به المجاز ومرادهم ليس على أصل الاستعمال ، أو ليس على الظاهر كما يقول البعض.

وبعض الناس يُخيَّلُ إليه أن القول في كلام الله أو كلام النبي صلى الله عليه وسلم (ليس على الحقيقة) يلزم منه القول بأنه (كذب) أو بأنه (باطل) وهذا مردود كما تقدّم بيانه في مقصودهم بلفظ (الحقيقة) فليس مرادفا للحق في استعمال بقي أن يقال إن منكري المجاز يقولون (إن المجاز يصحُّ نفيه) وهذا ليس صحيحا . لأن الذي ينفيه منكر المجاز ليس هو الذي يثبته المثبت.

فلو قلتُ – صادقا –عن شخص ما : زيد أسد.

فجاء منكر المجاز وقال هذا الكلام أنفيه أكون صادقا كذلك : زيد ليس أسدا.

فالجواب : أنني أثبت معنى شجاعة زيد بقولي أسد ، ولم أرد أنه أسد في الصورة، وإنما أردت الشجاعة والبأس وقد صدقتُ أنا في ذلك ، وأنت نفيتَ شيئا آخر : نفيْت الأسدية بمعنى الحيوان المعروف ، وأنت صادق أيضا !! و لا ضير إذ التناقض والذدية لم تقع على أمر بعينه .

فأين ما تدعيه من أن المجاز يصحُّ نفيه ؟!

أما من اعتذر بقوله إن إثبات المجاز ذريعة إلى نفي الصفات ، فلا علاقة لنفي الصفات بالمجاز ، فإن من علماء أهل السنة من يثبت الصفات على طريقة أهل السنة ويقول بالمجاز ، فالصفات لها قواعدها المعروفة المتوارثة عن الصلف الصالح من لدن الصحابة إلى اليوم.

وكذلك لا يضر قول القائل من هو أول من قال بتقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز؟

لأن هذا التقسيم إنما هو فني اصطلاحي مستنبط من مذاهب العرب في الكلام اقتضته ضرورة التعليم والتدريس والبيان ، وهذا مثل مصطلحات النحو على أقل تقدير.

والسيف الذي يصلته بعض الناس لنفي المجاز كما قدمت لك إنما هو أمران: أولهما نفي الصفات وقد سبق حديث عائشة رضي الله عنها نفاة الصفات زمنا وقدراً، فقد علمت أن المراد فيه ب(طول اليد) إنما هي الصدقة وكانت اعترفت بأن اللفظ على ظاهره ! وثاني الأمرين وهو خشية أن يقال : هل في القرآن كلام على غير الحقيقة !!! ويحسبه من لم يفهم أنه يراد به الباطل كما تقدَّم. بقي أن يقال :

إني أحسب أهل البلاغة أخطأوا في استعمال مصطلح (الحقيقة) وربما تلقفوا ذلك عن بعض ضعاف الدين من المشتغلين بالأدب ، لأن التعامل مع كلام الله تعالى وكلام رسوله لا ينبغي أن يكون بمثل هذه المصطلحات التي يختلط على الناس فيها الفهم ، وتسبب الشقاق وتزداد به الخلافات .وقد أدبنا الله تعالى بقوله:

((لا تقولوا راعنا وقولوا انظرنا)) فغيَّر اللفظ - مع صحته وسلامة نيات الصحابة - خشية أن يؤدي إلى ما فيه إهدار لحق النبي صلى الله عليه وسلم

ومع هذا ، فموضوع الحقيقة والمجاز عقيم لا ثمرة له كما قال بعض الأفاضل وصدق فيه ، فأي شيء يفيد المثبتين أو النفاة في عمل ؟!!!

القول الفصل في إثبات عدم جواز تعريف (غير) بـ(أل)

القول الفصل في عدم جواز تعريف (غير) بـ(أل) بسم الله ، والحمد لله ، والصلاة والسلام على رسول الله.

أما بعد فإن الناظر في كلام الكُتَّابَ المعاصرين وبعض المتأخرين يجد أنهم يُدْخِلُون اللام على كلمة (غير) كثيراً مع مخالفة ذلك لكلام الله عزوجل ، وكلام رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وكلام العرب المنثور والمنظوم ؛ ولتحرير رجحان ذلك من عدمه لابد من ذكر مقدمتين وبيان خلاف العلماء في إدخال (أل) على غير.

المقدمة الأولى : مذاهب العلماء في جواز تعريف (غير) للعلماء مذهبان في ذلك:

المذهب الأول : أن (غير) لا تتعرف مطلقاً ، قال ابن السراج في كتابه الأصول في النحو: ((واعلم أن من الأسماء مضافات إلى معارف ، ولكنها لا تتعرف بها لأنها لا تخص شيئا بعينه ، فمن ذلك : (مثلك ، وشبهك ، وغيرك) تقول : (مررت برجلٍ مثلِك ، وبرجلٍ شبهِك ، وبرجلٍ غيرِك) ، فلو لَم يكنَّ نكرات ما وصف بهن نكرة ، وإنَّما نكَّرهنَّ معانيهن ، ألا ترى أنّك إذا قلت : (مثلك) جاز أن يكون مثلك في طولك ، أو لونك ، أو في علمك ، ولن يُحاط بالأشياء التي يكون بها الشيء مثل الشيء ؛ لكثرتها ، وكذلك (شبهك) ، وأما (غيرك) فصار نكرة ؛ لأنَّ كل شيء مثل الشيء عداك فهو (غيرك) . ومن أدلة بقاء (غير) على التنكير وإن أُضيفت إلى المعارف كثرة وجوه المغايرة ، ودخول (رُبَّ) عليها ، ومَجيئها نعتاً لنكراتٍ ، ففي قول الله تبارك وتعالى : { قَالَ لَئِنِ اتَّخَذْتَ إِلَٰهاً غَيْرِي لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُونِينَ} [الشعراء : 29] أضيفت (غير) إلى الضمير مع وقوعها نعتاً لكلمة (إِلَهاً) النكرة .

ويعضد هذا قول سيبويه في الكتاب : ((و(غير) ... ليس باسم متمكن ، ألا ترى أنّها لا تكـــون إلا نكـــرةً ولا تُجمع ولا تدخلها الألف واللام .))

المذهب الثاني : أنّ (غير) تتعرف إذا وقعت بين ضدين ، وهذا المذهب قال به جمع من علماء النحو والتفسير والقراءات واللغة والحديث ومن أمثلة ذلك وقوع كلمة (غير) بين المُنعَم عليهم ، والمغضوب عليهم فتعينت المغايرة في قول الله سبحانه وتعالى :{صِرَاطَ الَّذِينَ أَنعَمتَ عَلَيهِمْ غَيرِ المَغضُوبِ عَلَيهِمْ وَلاَ الضَّالِّينَ }.

فـ(غيرِ) في الآية لَمَّا وقعت بين ضدين تعينت أوجـــــه المغايرة فصح وقوعها نعتاً لكلمة (الذين) المعرفة .

المقدمة الثانية : الخلاف في جواز قطع (غير) عن الإضافة لا شك أنّ التزام العلماء بذكر كلمة (غير) في باب الإضافة دليل على لزومها للإضافة ، ولا خلاف بينهم في ذلك ، وأسلوب القرآن الكريم والعرب يُعضِّدُ ذلك ، ولكن الخلاف بينهم في جواز قطعها عن الإضافة لفظاً ومعنىً ، ولَهم في ذلك مذهبان :

المذهب الأول : أن كلمة (غير) ملازمة للإضافة مطلقاً ، وهو مذهب جمهور العلماء ؛ لأنّ الإضافة هي الأصل ، وما خالفها يعد عارضاً ، قال مكي في مشكل إعراب القرآن : (((غير) اسم مبهم إلا أنه أُعْرِبَ للزومه الإضافة)) ، وهذا الحكم ثابت لبقية أخواتها ؛ لعدمِ مَجيئها في نصٍ صحيح مُحتجٍ به غير مضافة بهذا المعنى ، سواء كانت الإضافة لفظية أو معنوية ، بدليل قول ابن يعيش في شرح المفصل في حديثه عن الأسْماء المتوغلة في الإبهام : ((فهذه الأسْماء كلها تلزم الإضافة ولا تفارقها ، وإذا أفردت كان معناها على الإضافة ؛ ولذلك لا يَحسن دخول الألف واللام عليها فلا يقال : (المثل ، ولا الشبه ...) ؛ لأنّ ذلك كالجمع بين الألف واللام ومعنى الإضافة من جهة تضمنها معنى الإضافة فيها كالملفوظ بها، وذلك من قِبل أنّ (مثلا) يقتضي مُمَاثِلاً وشبهاً يقتضي مشبها به، وكذلك سائرهما من نحو : (قيد) ، وإلى هذا أشار ابن مالك فقال :

قَبلُ كَغَيرُ بَعدُ حَسبُ أوَّلُ وَدُونُ والجِهَاتُ أيضاً وَعَلُ فابن مالك قاس (غير ، وحسب) على (قبل ، وبعد ، والجهات الست) التي لا تنفك عن الإضافة معنىً ،

كما هو معلوم في باب الإضافة ـ فثبت بذلك عدم صحة قطع (غير) وأخواتها عن الإضافة .

المذهب الثاني : أن كلمة (غير) يَجوز قطعها عن الإضافة ، وهذا ما يُفهَمُ من قول الفخر الرازي : ((إذا قلت : (غير زيد) صار في غاية الإبهام فإنه يتناول أموراً لا حصر لها ، وأما إذا قطعته عن الإضافة ربما تقول : (الغير والمغايرة) من باب واحد ، وكذلك التغير فتجعل الغير كأسْماء الأجناس))

والراجح ـ والله تعالى أعلم ـ أن كلمة (غير) لا تُقطع عن الإضافة إذا كانت بالمعنى الذي تقدم تقريره إلا بدليل سَماعي يُخرِجُها عن قياسها ، وهو الإضافة ، وما ورد منها في القرآن الكريم يُؤيد ذلك ، كما يؤيده حصر النحاة هذه النكرات مع قبل ، وبعد

أمّا قول علماء اللغة : (الغَيْر) فلم يُطَّلَع على دليل مسموع من كلام العرب يُعضّد ذلك إذا كانت هذه الكلمة تدل على معنى المُغايرة.

ـ الـخـلاف فـي تَجـويـز دخـول (أل) على كلمة (غير)

اختلف العلماء في جواز دخول (أل) على كلمة (غير)، بناء على اختلافهم في جواز قطعها عن الإضافة ، فمَن مَنَع قطعها عن الإضافة منع دخول (أل) عليها ، ومَنْ أجاز قطعها عن الإضافة لفظاً ومعْنىً أجاز إدخال (أل) عليها ، إذا علم هذا بان أن الخلاف بينهم منحصر في مذهبين :

المذهب الأول : المنع ، وهو مذهب جمع مِن علماء اللغة ، والنحو ، والتفسير، وهو ما صرّح به سيبويه فقال : ((و(غير) ... ليس باسم متمكن ألا ترى أنها لا تكون إلا نكرة ، ولا تُجمع ولا تدخلها الألف واللام ، وكذلك (حَسْبك)))

ولعل منع دخـول (أل) على كلمـة (غـير) ينطبق على شبيهاتها من النكـرات المُتوغلـة فـي الإبهـام ؛ بدليل قـول سيبويه ـ هنا ـ : وكذلك (حَسْبك) ، وقول ابن يعيش في كتابه شرح المفصل : ((فهذه الأسْمـاء كـلها تلزم الإضافـة ولا تفـارقهـا ، وإذا أفـردت كـان معناها على الإضافـة ؛

ولذلك لا يحسن دخول الألف واللام عليها فلا يقال : (المثل ، ولا الشبه)...)) ، وقول الصبان في حاشيته على شرح الأشموني : ((ينبغي أن هذه الكلمات كما لا تتعرف بالإضافة إلا فيما استثنى لا تتعرف بـ(أل) ـ أيضاً ـ ؛ لأن المانعَ من تعريفها بالإضافة مانع من تعريفها بـ(أل)))

المذهب الثاني : جواز دخول (أل) على (غير) ، وقد صرَّح به الفخر الرازي في التفسير الكبير فقال : ((إذا قلت : (غير زيد) صار في غاية الإيهام فإنه يتناول أموراً لا حصر لها ، وأمَّا إذا قطعته عن الإضافة ربّما تقول : (الغير ، والمغايرة) من باب واحد ، وكذلك التغير فتجعل الغير كأسْماء الأجناس))

الراجح ـ والله تعالى أعلم ـ منع دخول (أل) على (غير) وشبيهاتها من النكرات ؛ لعدة أوجه

الوجه الأول:عدم مجيء ذلك في نص مسموع صحيح مُحتج به.
الوجه الثاني : ملازمة كلمة (غير) للإضافة لفظاً أو معنىً ـ كما عُلِمَ ـ وهذا يَمنع قطعاً دخول (أل) عليها ؛ لأن الإضافة لا تجتمع مع (أل) التعريف ، ثم إنه حتى وإن سُلِّمَ بجواز ذلك فذلك مشروط بكونها مضافة إضافة لفظية لا تستفيد تعريفاً ولا تخصيصاً .

قال سيبويه : ((واعلم أنّه ليس في العربية مضافٌ يَدخل عليه الألفُ واللام غيرُ المضاف إلى المعرفة في هذا الباب.وذلك قولك : (هذا الحَسَنُ الوجهِ) أدخلوا الألفَ واللام على (حسنِ الوجهِ) ؛ لأنه مضافٌ إلى معرفة لا يكون بها معرفةً أبداً فاحتاجَ إلى ذلك حيث مُنِعَ ما يكون في مثله البتَّةَ ولا يُجاوَزُ به معنى التنوين))

الوجه الثالث : أنّ ما يستدل به بعضهم على جواز دخول (أل) على كلمة (غير) لا يرتفع إلى مرتبة الدليل الراجح ؛ إما لكونه دليلاً لا ينهض لذلك ، أو لكونه مُختلفاً فيه.

أدلة مُجيزِي دخول (أل) على (غير) وأخواتها

قد يقول قائل : هناك أدلة يَجوز الاستدلال بها على جواز دخول (أل) على كلمة (غير)، وسأتناول هذه الأدلة واحداً تِلْوَ الآخر مبيناً ما لَها ، وما عليها .

الدليل الأول : جواز نيابة (أل) عن الْمضاف إليه

وهذا الدليل ليس بِمُسَلَّم على إطلاقه ؛ لثلاثة أسباب

السبب الأول : خلاف العلماء في جواز ذلك

فالعلماء مختلفون في جواز نيابة (أل) عن المضاف إليه ، قال الفراء في كتابه معاني القرآن عقب قول الله تبارك وتعالى : {جَنَّاتِ عَدْنٍ مُّفَتَّحَةً لَّهُمُ الْأَبْوَابُ } ((تُرفَعُ (الأبواب) ؛ لأنَّ الْمعنى : مفتحة لهم أبوابها ، والعرب تَجعل الألف واللام خَلَفاً من الإضافة فيقولون : مررت على رجلٍ حسنةٍ العينُ قبيحِ الأنفُ ، والْمعنى : حسنةٍ عينُه قبيحٍ أنفُه ..)) ، وقد نقل أبوحيان في البحر المحيط جوازه عن عامة الكوفيين ، ومنعه عن البصريين ، وقال به من البغداديين الزمخشري في الكشاف فإنّه قال عقب قول الله سبحانه وتعالى : {إِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى }[النازعات : 41]: ((والْمعنى : فإنَّ الجحيم مأواه كما تقول للرجل: (غض الطَّرْفَ تريد طرفك)))

وما دامت المسألة خلافية فلا تصح أن تكون نصّاً في جواز نيابة (أل) عن المضاف إلى (غير) وأمثالها مع وجود الفارق بينها وبين ما مُثّل به فهذه ملازمة للإضافة ، وتلك غير ملازمة لَها.

السبب الثاني : خلاف مُجيزي نيابة (أل) عن المضاف إليه في ماهيته. فالكوفيون أجازوا نيابة (أل) عن المضاف إليه الواقع ضميراً غائباً فحسب ، ولهذا قال ابن هشام الأنصاري : ((والمعروف من كلامهم إنّما هو التمثيل بضمير الغائب))، بينما أجاز الزمخشري أن يكون المضاف إليه اسماً ظاهراً فقد قال عقب قوله تبارك وتعالى : {وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاء كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلاَئِكَةِ فَقَالَ أَنبِئُونِي بِأَسْمَاء هَـؤُلاء إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ }[البقرة : 31] : ((أي : أسماء

المسميات فحذف المضاف إليه ؛ لكونه معلوما مدلولاً عليه بذكر الأسماء ؛ لأنّ الاسم لا بد له مِن مسمى ، وعوض منه اللام)).

إذا عُلم هذا بان عدم صحة القول بجواز دخول (أل) على (غير) ـ مطلقاً ـ اعتماداً على هذا القول ؛ لاختلاف مُجيزِي نيابة (أل) عن المضاف إليه في صحة تلك النيابة .

السبب الثالث : خلاف العلماء في ماهية (أل) النائبة عن المضاف إليه اختلف العلماء في ماهية (أل) النائبة عن المضاف إليه على قولين ، فالزمخشري يرى أنها للتعريف ([18])، بينما يرى ملك النحاة ([19]) أنها للمعاقبة جاء في كتاب تهذيب الأسماء واللغات نقلا عنه : ((قال : وعندي أنه تدخل اللام على (غير ، وكل ، وبعض) فيقال : (فعل الغير ذلك ، والكل خير من البعض) ، وهذا ؛ لأن الألف واللام هنا ليستا للتعريف ولكنها المعاقبة للإضافة)) وعلى هذا فخلاف العلماء في ماهية (أل) النائبة عن المضاف إليه يُضعِف القول بإفادة (أل) التي أدخِلت على (غير) معنى التعريف .

السبب الرابع : أنّ كلّ ما مثل به العلماء في هذه المسالة إنما هو من باب الأسماء التي لا تلازم الإضافة ، وعلى هذا فلا يَجوز قياس (غير) وأمثالها على ما مثّل به العلماء في هذه المسالة.

إذا عُلِم هذا بان أنّ الخلاف المتشعب في مسائل نيابة (أل) عن المضاف إليه يدل على عدم قوة القول بجواز دخول (أل) على (غير) وأمثالها اعتماداً على هذه المسالة ، ويشهد لذلك ـ أيضاً ـ عدم الاطلاع على شاهد في كتب الزمخشري التي اطلعت عليها دخلت فيه (أل) على (غير) مع تقدُّم تجويزه لنيابة (أل) عن المضاف إليه مطلقاً فدل ذلك على أنّ تجويزَه عامّ في الأسماء التي لَم تُلازم الإضافة ، أما الأسماء الملازمة للإضافة لفظاً أو معنى فيمنعها لزوم الإضافة من دخول (أل) عليها.

الدليل الثاني : حمل (غير) على الضد

وهـــذا الدليل استدل به النَّوَوِّي فـي كتابه تهذيب الأسْماء واللغات علـــى جواز دخــول (أل) على (غير) فقال : ((ثم إنَّ الغير يحمل على الضد ، والكل يحمل على الجملة ، والبعض يـحمل على الجزء فصلح دخول الألف واللام ـ أيضا ـ من هذا الوجه ، والله تعالى أعلم .)).

فهـــو ـ هنا ـ أجـــاز دخــول (أل) على (غير) بحملها على مـرادفها (الضد) ، وهـذا ليس بِمُسَلَّم على إطلاقه ؛ لأنَّ (غير) وإن كانت تدل على معنى من معـــاني (الضد) فهي تدل على ضدية خاصة تتمثل فـي معـايرة مِـــن عـــدة أوجـــه للاسم الذي قبلها ، وهـــذا ما لا تدل عليه كلمة (الضد) ـ والله تعالى أعلم.

الدليل الثالث : الاستناد إلى قول العلماء

عُلِمَ أنَّ بعض العلماء منع دخول (أل) على (غير) ، ولكن بعضهم وإن منع ذلك لَم يلتزم بذلك ، وبعضهم أجاز ذلك إما بفعله ، وإما بقوله اعتماداً على مَجموع الأدلة السابقة ، أو على واحدٍ منها.

فالناظر في مصنفات العلماء في مـختلـف فنون العـلـم يَجد أنهم أدخلوا(أل) على (غير) ، إلا أنه قليل عند علماء اللغة ، كثير عند غيرهم ، فمثال مَجيئه في معاجم اللغة ما جاء في الصحاح : ((الوَسِيلَةُ : ما يتقرَّب به إلى الغير)) ، ومثال مَجيئه في كتب الفقه ما جـاء فـي مواهب الجليل : ((تعيّن ذلك الغير لأجله)) ، ومثال مَجيئه فـي كتب التفسير ما جاء في تفسير ابن كثير : ((كأكل مال الغير للمضطر)) ، ومثال مَجيئه فـي كتب أصول الفقه ما جاء في الْمعتمد : ((حكاية عن الغير))

وما تقدّم إيراده إنّما هو من باب ضرب المثال لا الْحصر ، وإلا فالأمثلة أكثر مِن أن تُحْصَى ، وهنا مسألة مفادها هل يجوز الاستشهاد بكلام العلماء في اللغة أم لا ؟ وللجواب عن ذلك يُقال ظاهر قول السيوطي : ((أجمعوا على أنه لا يحتج بكلام الْمُولّدين والْمُحْدِثِين في اللغة والعربية .)) يُفهم منه الإجْماع على عدم الاحتجاج بكلام المولدين ، كما يُفهَم منه دخول العلماء في ذلك ؛ لكونهم في عصور الْمولدين، لكن فـي الكشاف ما يقتضي جـواز الاستشهاد بكلامهم في اللغة ، قـال

الزمَخشري : ((وجاء في شعر حَبيب بن أوْس.. وهو وإن كان مُحدثاً لا يُستشهد بشعره في اللغة فهو من علماء العربية فاجعل ما يقوله بِمنزلة ما يرويه ، الا ترى إلى قول العلماء الدليل عليه بيت الْحماسة فيقتنعون بذلك ؛ لوثوقهم بروايته وإتقانه .))

قول الزمخشري ـ هذا ـ جعله بعضهم دليلاً على جواز الاستشهاد بكلام العلماء وإن كان مخالفاً لقواعد العربية ، والراجح ـ والله أعلم ـ عدم قوة ذلك ؛ لأنّ في قول الزمخشري : (فاجعل ما يقوله بِمنزلة ما يرويه) ما يدل على أنَّ ما يقوله العالِم الأصل فيه أن يكون موافقاً لما يرويه من اللغة ، فإذا خالف قولُه روايتَه بطُل الاحتجاج به كما يبطُل الاحتجاج بفعله إن كان مُخالفاً لعِلمه ،فالاحتجاج بقول العالم مقبولٌ ما دام موافقاً لما يرويه من اللغة

ولو سُلِّمَ أنّ الزمخشري يرى صحة الاستشهاد بكلام العلماء فإنّ المحققين من العلماء ردوا ذلك ، ومن ذلك قول البغدادي في خزانة الأدب : ((واعتُرِضَ عليه بأن قبول الرواية مبني على الضبط والوثوق ، واعتبار القول مبني على معرفة أوضاع اللغة العربية ، والإحاطة بقوانينها ، ومِن الْبَيِّنِ أنَّ إتقان الرواية لا يستلزم إتقان الدراية))

ثُمّ إنّ الزمخشري لو كان مُجيزاً للاستشهاد بكلام العلماء وإن كان مخالفاً للمنقول عن العرب لشُوهِدَ ذلك في كتبه ، وخاصة في هذه الْمسألة فقد سبقه جمعٌ مِن العلماء بإدخال (أل) على (غير) وأشباهها ، لكنه ما تبعهم في ذلك ، وقدتتبعّت بعض كتبه الْمطبوعة في اللغة ، والنحو ، والتفسير ، وما وجَدَت فيها شاهدٌ يدل على إدخاله (أل) على (غير) فدلّ ذلك على عدم جواز الاستشهاد بقوله على الاستشهاد بكلام العلماء الْمخالف لقواعد العربية.

كما يشهد لذلك رد الشِّهَاب الْخَفَاجِي لدليل من استدل بفعل العلماء في إدخال (أل) على (غير) فقال : ((إذا لم يكن دخول اللام عليه مرضياً للأدباء ، وهم علماء العربية ، ومنهم علماء اللغة كيف يتأتى استشهاده به ؟))

وعدّ الْحريريُّ إدخالَ (أل) على (غير) مِن أوهام الْخواص ولا شكّ أنّ مراده بالخواص في كتابه العلماء ؛ لأن مراده تنبيه العلماء إلى بعض الأخطاء اللغوية

التي يقعون فيها ، وقد ألف العلماء كثيراً من الكتب التي تصحح أخطاء العلماء الأسلوبية واللغوية منها : كتاب درة الغواص في أوهام الخواص ، وكتاب تصحيح التصحيف وتحرير التحريف ، وكتاب غلط الفقهاء ، وكتاب غلط المحدثين ، وغيرها ، ولا شكّ أنّ هذه الكتب لا تعد انتقاصاً مِن حقّ العلماء ، بل هي من باب بيان الصحيح من الخطأ ، ثُم إنّ هذه الكتب هي من باب حفظ لغة القرآن الكريم التي وعد الله بحفظه ، قال الله جل وعلا : {إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ}[الحجر : 9] ، ولا ريبَ أنّ مِن حفظ القرآن الكريم حِفظَ لغتِه التي نزل بها مِن كل لَحْنٍ وتحريف ، وقد يسّر الله جل وعلا لذلك جهابذةً قاموا بذلك خير قيام ، ولا يَجوز مسايرة اللهجات فيما لَحَنَتْ فيه باسم التطور ؛ لأنّ هذا مِن الإعانة على إفشاء اللحن في لغة القرآن الكريم.

يُعلَمُ مِما تقدّم أن الأَوْلَى عدم إدخالِ (أل) على (غير) وأشباهها ؛ لأنّ أدلة مُجيزي ذلك إمّا مُتوهَّمَة ، أو مرجوحة ، أو مُختَلَفٌ فيها ، والسلامة الالتزام بِما ورد عن العرب في ذلك ، وما سُمّيَ هذا العلم بـ(النحو) إلا لكون المراد منه قصد سَمْتِ العرب في طريقة كلامهم ، ومن ذلك هذه المسألة ، ثُم إنّ في إجازة ذلك تعارضاً للقياس مع السماع ، والقاعدة عند العلماء أنه متى تعارضا قُدّم السماع على القياس ، قال ابن جني في الخصائص : ((بابٌ في تعارض السماع والقياس إذا تعارضا نطقت بالمسموع على ما جاء عليه ولم تقسه في غيره)) ؛ لأنّ المسموع أقوى حجة ؛ لنقله عن أصحاب اللغة ؛ ولكون القياس يرِد فيه الوهم ، والشك ، والاختلاف بين العلماء ، وزد على ذلك كونه في بعض المسائل قياساً مع الفارق ، فأنت ترى أنّ النكرات المتوغلة في الإبهام ملازمة للإضافة لفظاً أو معنىً ، ومِنْ ثَمّ فقياسها على نكرات غير متوغلة في الشيوع ، وليست ملازمة للإضافة إنّما هو من باب التكلف ؛ لِمخالفتها لَها معنىً واستعمالاً .

ثُمّ إنّ القاعدة عند العلماء أنّ المجمع عليه أولى من المختلف فيه ، قال السيوطي في الاقتراح في علم أصول النحو: ((إذا تعارض مجمعٌ عليه ومختلَفٌ فيه ، فالأوّل أوْلى.)) ، وهذا ينطبق على الخلاف ـ هنا ـ ؛ لأنّ من المجمع عليه أن الأصل عدم دخول اللام على (غير) وأمثالها ؛ لأنها مِما لزم الإضافة ، وعدم سماع نص مُحتجٍ

به عن العرب يخالف ذلك يُؤيدُ ذلك ، بينما دخول (أل) عليها مختَلفٌ فيه ، وعلى ما نصت عليه هذه القاعدة فالأوْلَى تقديم الْمجمَعِ عليه ، وهو امتناع (أل) من دخول هذه النكرات

كما أنّ مين قواعد العلماء أنّ ((مَن تَمَسَّك بالأصل خرج عن عهدة المطالبة بالدليل ، ومَن عَدَلَ عن الأصل افتقر إلى إقامة الدليل ؛ لعدوله عن الأصل ، واستصحاب الْحال أحد الأدلة الْمعتبرة .)) ، فـ(غير) وأمثالها الأصل فيها لزوم الإضافة لفظاً أو معنىً ، ومَن ادعى مفارقتها لِهذا الأصل فليأتِ بدليلٍ عن العرب الْمحتج بكلامهم ، وإلا وجب عليه التمسك بلزومها للإضافة ، وامتنع من إدخال (أل) عليها.

هل الخلاف بين مثبتي المجاز ومنكريه له ثمرة عملية ؟

اتمنى أن يأتيني أحد الإخوة بمسألة واحدة عملية تنبني على هذا الخلاف وحده.

ليس عندي ما ازيده على الخلاف في هذا الموضوع الا أمرا واحدا لست سوى ناقلا له وهو ان الفريقين لم يتفقا أولا على تعريف المجاز....ففريق يقصد بالمجاز أسلوبا من اساليب العربية كابن قتيبة رحمه الله ولا اظن أن ذلك قد يفوتك في كلامه في تأويل مشكل القرآن حيث انتصر لهذا المجاز ولوقوعه في القرآن ....وذكر امثلة من اللغة العربية يحضرني منها تحركت الشجرة والاصل ان الرياح حركتها....ومثاله المشهور في القرآن واسأل القرية التي كنا فيها و العير التي اقبلنا فيها...فالقرية جدر و أبنية وأراض وأشجار...والعير هي كما تعلم وكل ذلك لا يسأل.

اما على التعريف الاخر بأن المجاز هو ما ليس حقيقة وضابطه ان يصح تكذيبه فهذا التعريف يظهر لي فيه بادي الرأي ان فيه محذورا عندما يتكلم الانسان على القرآن... لان ذلك على الاقل موهم ان فيه ما ليس حقا او فيه ما يصح تكذيبه...وكذلك في كلام النبي صلى الله عليه وسلم كقوله في وصف أحدهم لا يضع العصا عن عاتقه....وقد علم صلى الله عليه وسلم انه يصلي و ينام و يجلس ويمرض وكل تلك الاحوال ليس من العادة وضع العصا على العاتق فيها...لكن هذا اسلوب من اساليب العرب عند التعبير عن كثرة فعل الشيء و المبالغة فيه....ولانقول ان النبي صلى الله عليه وسلم قال شيئا يجوز فيه الكذب وحاشاه

صلى الله عليه وسلم...فأنت ترى ان التعريف الثاني فيه محذور ونحن لا نزال على عتبة الكلام على المجاز...

أيا كان تعريف المجاز فهل الخلاف في إثباته له ثمرة عملية؟يعني مثلا (واسأل القرية) الجميع متفقون أن الحجر والشجر لم يُسأل، وإنما سئل البشر، ولكن الخلاف هل هناك محذوف في الآية أو لا؟ فهذا الخلاف لا يؤثر في فهم المعنى، فالمعنى مفهوم من الآية سواء قلنا بالمجاز أو لم نقل.

وكذلك (جرى النهر) الجميع متفقون على أن جدار النهر لا يجري، وإنما يجري الماء، ولكن الخلاف في أنه هل المقصود بالنهر الماء أو أن هناك محذوفا تقديره (ماء النهر)، وهذا الخلاف لا يؤثر في فهم المعنى.

فالمقصود أنه ليست هناك ثمرة عملية (بحسب علمي) لهذا الخلاف؛ فهل هناك من يعلم مسألة لها ثمرة عملية بناء على إنكار المجاز؟

ففريق يقصد بالمجاز أسلوبا من اساليب العربية كابن قتيبة رحمه الله... اما على التعريف الاخر بأن المجاز هو ما ليس حقيقة وضابطه ان يصح تكذيبه...

لا يبدو التعريف الآخر من مقالة القائلين بالمجاز أبدا ويظهر من التعريف الذي ذكرت أن القائلين بالمجاز يعدونه قسيم الحقيقة ومقابلا لها وبالتالي فهو ضد الحقيقة والأمر ليس كذلك أخي الفاضل بل المجازيون يعدون المجاز فرعا من فروع الحقيقة ليس أكثر وبالعودة إلى كتب المجازيين نجد أنهم يعرفونه بأنه : لفظ استعمل في غير ما وضع له لعلاقة مع وجود قرينة مانعة من إرادة المعنى الأصلي (انظر البلاغة الواضحة لعلي الجارم وأحمد أمين) ومن هذا التعريف نجد أنهم لا يرون أن الحقيقة ضد المجاز ولا العكس وذلك واضح من التعريف السابق.

فتعريف المجاز بأنه خلاف الحقيقة أو قسيمها أو ضدها ليس من مقالة المجازيين وإنما هو من قول مخالفيهم ولذلك فالبناء عليه فيه نظر.

إن كان المقصود بـ (إنكار المجاز) إنكار الاصطلاح فلا يترتب على إثباته أو إنكاره أية قيمة عملية – والله أعلم – لأن إنكار المصطلح لا ينفي وجود الظاهرة اللغوية ولأننا سنضطر إلى إيجاد مصطلح بديل عندما نضطر إلى توصيف الظاهرة

اللغوية وتقعيدها ولذلك تجد كثيرا ممن أنكروا مصطلح المجاز سموه أسلوبا من أساليب العرب وهذا الاصطلاح فيه من العمومية ما يضطر من سماه أسلوبا من أساليب العرب إلى إيجاد مصطلح أكثر تحديدا عند الخوض في المسائل التفصيلية لطرائق التعبير عند العرب ولن يجد بدا من استعمال مصطلحات المجازيين وأحيانا تقسيماتهم بالرغم من أنه من القائلين بإنكار المجاز.

وأما إن كان المقصود بـ (إنكار المجاز) إنكار وجوده فإن لهذا قيمة عملية ستؤدي إلى إشكالات كثيرة وربما كان ما حدث مع الصحابي الجليل عدي بن حاتم رضي الله عنه خير مثال على ذلك فيما رواه مسلم رحمه الله :

عَنْ عَدِيِّ بْنِ حَاتِمٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ لَمَّا نَزَلَتْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمْ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنْ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنْ الْفَجْرِ قَالَ لَهُ عَدِيُّ بْنُ حَاتِمٍ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي أَجْعَلُ تَحْتَ وِسَادَتِي عِقَالَيْنِ عِقَالًا أَبْيَضَ وَعِقَالًا أَسْوَدَ أَعْرِفُ اللَّيْلَ مِنْ النَّهَارِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ وِسَادَتَكَ لَعَرِيضٌ إِنَّمَا هُوَ سَوَادُ اللَّيْلِ وَبَيَاضُ النَّهَارِ.
ولو عمد كل إنسان وحمل الكلام على ما يظهر له منه فقط فسنجد أمثلة عملية كثيرة لمثل هذه الحادثة .

اما خلاف اهل السنة مع المتكلمين في اثباته فلا شك ان هناك ثمرة من الخلاف وهي نفي الصفات او اثباتها اما خلاف اهل السنة مع بعضهم فيظهر ان لا ثمرة عملية عليه واجاب بهذا جمع منهم الشيخ عياض السلمي ورأيت في الطبعة الجديدة لتيسير الوصول للشيخ عبدالله الفوزان تقسيم منكري المجاز من اهل السنة لقسمين فمن سماه اسلوبا من اساليب اللغة فالخلاف معه لفظي ومن نفاه مطلقا ولم يسمه اسلوبا كشيخ الاسلام فالخلاف معه حقيقي ومع ذلك لم يذكر الشيخ وجه كونه حقيقي ولا وجه التفريق .

تعريف (المجاز) بأنه ما استعمل في غير ما وضع له أولا ، يقع الخلاف من ناحية مبدأ اللغات التاريخي أي : وجود الوضع قبل الاستعمال.

وعلى اشتراط (المجاز) بأن يشتمل على المبالغة والتشبيه والتوكيد ، يقع الخلاف في وجود هذه القصود من المتكلم وظهورها للمخاطب .

وعلى تعريف (المجاز) بأنه ما يراد به خلاف ما يظهر للمخاطب أول مرة ، يقع الخلاف في يقييم فهم الصحابة وسرعة خاطرهم.

وأكثر الخلافات في أمر (المجاز) إنما يقع بين أصحابه أنفسهم . فمثلا ، قال قوم: إن (النكاح) حقيقة في العقد مجاز في الوطء ، وقال أخرون بعكسه . وله أثره الفقهي المعروف في تفسير آيات القرآن . وأما منكري التقسيم ، فعندهم أن اسم (النكاح) شامل للأمرين ، ولا يخصص إلا بدليل زائد.

أما الخلافات بين أصحاب المجاز أنفسهم فهذا موضع آخر، فأنا سؤالي عن الثمرة المبنية على الخلاف في المجاز فقط.

وأما المسائل التي تفضلت بذكرها، فكلها مسائل نظرية لا ثمرة لها، وأنا سؤالي عن مسألة لها ثمرة، يعني مثلا: حرام حلال، واجب مندوب، سنة بدعة، كفر إيمان ... وهكذا.

مسألة (الحقيقة) و (المجاز) مسألة لغوية ، فثمرة الخلاف فيها أيضا : أشياء لغوية ، لا عقائدية ولا فقهية.

ان نفي الصفات ليس نتيجة حتمية لاثبت المجاز لكن المقصود اثبات وجود ثمرة لخلاف نفاة المجاز مع مثبتيه من المتكلمين فتلاحظ ان المتكلمين يقولون في قوله يد الله مغلولة مثلا انها مجاز اريد به قوة الله او نحوه ونفاته يقولون حقيقة فتثبت اليد فثبتت ثمرة الخلاف حينئذ بين الفريقين المذكورين وهذا المطلوب ووجود ثمرة للخلاف مطلقا هو ما قرره الشيخ عبدالكريم الخضير في شرحه لالفية العراقي ولما نوقش ضرب امثلة من جنس ماذكرته لك .

وأما على تعريف (المجاز) بأنه "تفسير الكلام ومراده" ، فهذا مجرد اصطلاح وتسمية لشيء ثابت .

وكذلك على تعريف (المجاز) بأنه "أسلوب مليح" أو "ما يجوز استعماله من الأساليب الغريبة. "

مسألة (الحقيقة) و (المجاز) مسألة لغوية ، فثمرة الخلاف فيها أيضا : أشياء لغوية ، لا عقائدية ولا فقهية.

التقيسم الثنائي إلى (الحقيقة) و (المجاز) تقسيم لغوي ، فثمرة الخلاف فيها أيضا: أمر لغوي ، لا عقدي ولا فقهي.

فإن الناظر في كلام الكُتَّابَ المعاصرين وبعض المتأخرين يجد أنهم يُدْخِلُون اللام على كلمة (غير) كثيراً مع مخالفة ذلك لكلام الله عز وجل ، وكلام رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وكلام العرب المنثور والمنظوم ؛ ولتحرير رجحان ذلك من عدمه لابد من ذكر مقدمتين وبيان خلاف العلماء في إدخال (أل) على (غير)

المقدمة الأولى : مذاهب العلماء في جواز تعريف (غير)

للعلماء مذهبان في ذلك:

المذهب الأول : أن (غير) لا تتعرف مطلقاً ، قال ابن السراج في كتابه الأصول في النحو: ((واعلم أن من الأسماء مضافات إلى معارف ، ولكنها لا تتعرف بها لأنها لا تخص شيئا بعينه ، فمن ذلك : (مثلك ، وشبهك ، وغيرك) تقول : (مررت برجلٍ مثلِك ، وبرجلٍ شبهِك ، وبرجلٍ غيرِك) ، فلو لَم يكنَّ نكرات ما وصف بهن نكرة ، وإنما نكّرهنَّ معانيهن ، ألا ترى أنك إذا قلت : (مثلك) جاز أن يكون مثلك في طولك ، أو لونك ، أو في علمك ، ولن يُحاط بالأشياء التي يكون بها الشيء مثل الشيء ؛ لكثرتها ، وكذلك (شبهك) ، وأما (غيرك) فصار نكرة ؛ لأنَّ كل شيء مثل الشيء عداك فهو (غيرك)))
ومن أدلة بقاء (غير) على التنكير وإن أُضيفت إلى المعارف كثرة وجوه المغايرة ، ودخول (رُبّ) عليها ، ومَجيئها نعتاً لنكراتٍ ، ففي قول الله تبارك وتعالى : { قَالَ لَئِنِ اتَّخَذْتَ إِلَهاً غَيْرِي لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُونِينَ} [الشعراء : 29] أضيفت (غير) إلى الضمير مع وقوعها نعتاً لكلمة (إلهاً) النكرة .

ويعضد هذا قول سيبويه في الكتاب : ((و(غير) ... ليس باسم متمكن ، ألا ترى أنّها لا تكون إلا نكرةً ولا تُجمع ولا تدخلها الألف واللام .))
المذهب الثاني : أنّ (غير) تتعرف إذا وقعت بين ضدين ، وهذا المذهب قال به جمع من علماء النحو والتفسير والقراءات واللغة والحديث

ومن أمثلة ذلك وقوع كلـمة (غير) بين الْمُنعَم عليهم ، والْمغضوب عليهم فتعينت الْمغـايرة فـي قـول الله سبحانه وتعـالى :{صِرَاطَ الَّذِينَ أَنعَمتَ عَلَيهِمْ غَيرِ المَغضُوبِ عَلَيهِمْ وَلاَ الضَّالِّينَ }الفاتحة : 7

فـ(غَيرِ) في الآية لَمَّا وقعت بين ضدين تعينت أوجـــه الْمغايرة فصح وقوعها نَعْتاً لكلمة (الذين) الْمعرفة

المقدمة الثانية : الخلاف فـي جواز قطع (غير) عن الإضافةلا شك أنَّ التزام العلماء بذكر كلمة (غير) في باب الإضافة دليل على لزومها للإضافة ، ولا خلاف بينهم في ذلك ، وأسلوب القرآن الكريم والعرب يُعضِّدُ ذلك ، ولكن الخـلاف بينهم فـي جـواز قطعها عـن الإضافة لفظاً ومعنىً ، ولَهم فـي ذلك مذهبان :

الْمذهب الأول : أن كلمة (غير) ملازمة للإضافة مطلقاً ، وهـو مذهب جـمهور العلمـاء ؛ لأنَّ الإضافـة هـي الأصل ، ومـا خالفـها يعد عـارضاً ، قال مكي في مشكل إعراب القرآن : (((غير) اسم مبهم إلا أنه أُعْرِبَ للزومه الإضافة)) ، وهذا الْحكم ثابت لبقية أخواتها ؛ لعدمِ مَجيئها في نصٍ صحيح مُحتجٍ به غير مضافة بهذا المعنى ، سواء كانت الإضافة لفظية أو معنوية ، بدليل قول ابن يعيش في شرح المفصل في حديثه عن الأسْماء المتوغلة في الإبهام : ((فهذه الأسْماء كلها تلزم الإضافة ولا تفارقها ، وإذا أفـردت كان مـعناها على الإضـافـة ؛ ولذلك لا يَحسن دخـول الألف واللام عليها فلا يقـال : (الْمثل ، ولا الشبه ...) ؛ لأنَّ ذلك كالْـجمع بين الألف واللام ومعنى الإضافة مـن جهـة تضمنها مـعنى الإضافـة فيها كالْـملفوظ بها ، وذلك مـن قِبل أنَّ (مثلا) يقتضي مُمَـاثِلاً وشبهاً يقتضي مشبهـا به ، وكذلك سائرهمـا من نـحو : (قيد) ...))، وإلى هذا أشار ابن

فقال :

قَبلُ كَغَيرُ بَعدُ حَسبُ أَوَّلُ وَدُونُ والجِهَاتُ أيضاً وَعَلُ فابن مالك قاس (غير ، وحسب) على (قبل ، وبعد ، والْجهات الست) التي لا تنفك عن الإضافة معنىً ، كما هو معلوم في باب الإضافة ـ فثبت بذلك عدم صحة قطع (غير) وأخواتها عن الإضافة .

المذهب الثاني : أن كلمة (غير) يَجوز قطعها عن الإضافة ، وهذا ما يُفهَمُ من قول الفخر الرازي : ((إذا قلت : (غير زيد) صار في غاية الإبهام فإنه يتناول أموراً لا حصر لها ، وأما إذا قطعته عن الإضافة ربما تقول : (الغير والمغايرة) من باب واحد ، وكذلك التغير فتجعل الغير كأسْماء الأجناس .))

والراجح ـ والله تعالى أعلم ـ أن كلمة (غير) لا تُقطع عن الإضافة إذا كانت بالمعنى الذي تقدم تقريره إلا بدليل سَماعي يُخرجُها عن قياسها ، وهو الإضافة ، وما ورد منها في القرآن الكريم يُؤيد ذلك ، كما يؤيده حصر النحاة هذه النكرات مع قبل ، وبعد

أمّا قول علماء اللغة : (الغَيْر) فلم يُطَّلَع على دليل مسموع من كلام العرب يُعضّد ذلك إذا كانت هذه الكلمة تدل على معنى الْمغايرة.

الْخلاف في تَجويز دخول (أل) على كلمة غير

اختلف العلماء في جواز دخول (أل) على كلمة (غير)، بناء على اختلافهم في جواز قطعها عن الإضافة ، فمَن مَنَع قطعها عن الإضافة منع دخول (أل) ، ومَنْ أجاز قطعها عن الإضافة لفظاً ومعنىً أجاز إدخال (أل) عليها ، إذا علم هذا بان أن الخلاف بينهم منحصر في مذهبين

الْمذهب الأول : الْمنع ، وهو مذهب جمع مِن علماء اللغة ، والنحو ، والتفسير، وهو ما صرّح به سيبويه فقال : ((و(غير) ... ليس باسم متمكن ألا ترى أنها لا تكون إلا نكرة ، ولا تُجمع ولا تدخلها الألف واللام ، وكذلك (حَسْبك)))

ولعل منع دخول (أل) على كلمة (غير) ينطبق على شبيهاتها من النكرات الْمتوغلة في الإبهام ؛ بدليل قول سيبويه ـ هنا ـ : (وكذلك (حَسْبك)) ، وقول ابن يعيش في كتابه شرح المفصل : ((فهذه الأسْماء كلها تلزم الإضافة ولا تفارقها ، وإذا أفردت كان معناها على الإضافة؛ ولذلك لا يحسن دخول الألف واللام عليها فلا يقال :

(المثل ، ولا الشبه) ...)) ، وقول الصبان في حاشيته على شرح الأشموني : ((ينبغي أن هذه الكلمات كما لا تتعرف بالإضافة إلا فيما استثنى لا تتعرف بـ (أل) ـ أيضاً ـ ؛ لأن المانعَ من تعريفها بالإضافة مانع من تعريفها بـ (أل))) .

المذهب الثاني : جواز دخول (أل) على (غير) ، وقد صرَّح به الفخر الرازي في التفسير الكبير فقال : ((إذا قلت : (غير زيد) صار في غاية الإيهام فإنه يتناول أموراً لا حصر لها ، وأمَّا إذا قطعته عن الإضافة ربّما تقول : (الغير ، والمغايرة) من باب واحد ، وكذلك التغير فتجعل الغير كأسْماء الأجناس)).

الراجح ـ والله تعالى أعلم ـ منع دخول (أل) على (غير) وشبيهاتها من النكرات ؛ لعدة أوجه.

الوجه الأول:عدم مجيء ذلك في نص مسموع صحيح مُحتج به.

الوجه الثاني : ملازمة كلمة (غير) للإضافة لفظاً أو معنىً ـ كما عُلِمَ ـ وهذا يَمنع قطعاً دخول (أل) عليها ؛ لأن الإضافة لا تجتمع مع (أل) التعريف، ثم إنه حتى وإن سُلِّمَ بجواز ذلك فذلك مشروط بكونها مضافة إضافة لفظية لا تستفيد تعريفاً ولا تخصيصاً .

قال سيبويه : ((واعلم أنّه ليس في العربية مضافٌ يَدخل عليه الألفُ واللام غيرُ المضاف إلى المعرفة في هذا الباب وذلك قولك : (هذا الحَسَنُ الوجهِ) أدخلوا الألفَ واللام على (حسنِ الوجهِ) ؛ لأنه مضافٌ إلى معرفة لا يكون بها معرفةً أبداً فاحتاجَ إلى ذلك حيث مُنعَ ما يكون في مثله البتَّةَ ولا يُجاوَزُ به معنى التنوين .)) .

الوجه الثالث : أنّ ما يستدل به بعضهم على جواز دخول (أل) على كلمة (غير) لا يرتفع إلى مرتبة الدليل الراجح ؛ إما لكونه دليلاً لا ينهض لذلك ، أو لكونه مُختلفاً فيه.

أدلة مُجيزِي دخول (ال) على (غير) وإخواتها

قد يقول قائل : هناك أدلة يَجوز الاستدلال بها على جواز دخول (أل) على كلمة (غير)، وسأتناول هذه الأدلة واحداً تِلْوَ الآخر مبيناً ما لَها ، وما عليها.

الدليل الأول : جواز نيابة (أل) عن الْمضاف إليه

وهذا الدليل ليس بِمُسَلَّمٍ على إطلاقه ؛ لثلاثة أسباب

السبب الأول : خلاف العلماء في جواز ذلك

فالعلماء مختلفون في جواز نيابة (أل) عن المضاف إليه ، قال الفراء في كتابه معاني القرآن عقب قول الله تبارك وتعالى : {جَنَّاتِ عَدْنٍ مُّفَتَّحَةً لَّهُمُ الْأَبْوَابُ }: ((تُرفَعُ (الأبواب) ؛ لأنّ الْمعنى : مفتحة لهم أبوابها ، والعرب تَجعل الألف واللام خَلَفاً من الإضافة فيقولون : مررت على رجلٍ حسنةٍ العينُ قبيحِ الأنفُ ، والْمعنى : حسنةٍ عينُه قبيحٍ أنفُه ..)) ، وقد نقل أبوحيان في البحر المحيط جوازه عن عامة الكوفيين ، ومنعه عن البصريين ، وقال به من البغداديين الزمخشري في الكشاف فإنّه قال عقب قول الله سبحانه وتعالى : {إِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى }[النازعات : 41]: ((والْمعنى : فإنَّ الْجحيم مأواه كما تقول للرجل: (غض الطَّرْفَ تريد طرفك))).

وما دامت المسألة خلافية فلا تصح أن تكون نصّاً في جواز نيابة (أل) عن المضاف إلى (غير) وأمثالها مع وجود الفارق بينها وبين ما مُثّل به فهذه ملازمة للإضافة ، وتلك غير ملازمة لَها.

السبب الثاني : خلاف مُجيزي نيابة (أل) عن المضاف إليه في فالكوفيون أجازوا نيابة (أل) عن المضاف إليه الواقع ضميراً غائباً فحسب ، ولهذا قال ابن هشام الأنصاري : ((والمعروف من كلامهم إنما هو التمثيل بضمير الغائب)) ، بينما أجاز الزمَخشري أن يكون المضاف إليه اسماً ظاهراً فقد قال عقب قوله تبارك وتعالى : {وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاء كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلاَئِكَةِ فَقَالَ أَنبِئُونِي بِأَسْمَاء هَـؤُلاء إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ }[البقرة : 31] : ((أي : أسماء الْمسميات فحذف

المضاف إليه ؛ لكونه معلوما مدلولاً عليه بذكر الأسماء ؛ لأنّ الاسم لا بد له من مسمى ، وعوض منه اللام)) .

إذا عُلم هذا بان عدم صحة القول بجواز دخول (أل) على (غير) ـ مطلقاً ـ اعتماداً على هذا القول ؛ لاختلاف مُجيزي نيابة (أل) عن المضاف إليه في صحة تلك النيابة .

السبب الثالث : خلاف العلماء في ماهية (أل) النائبة عن المضاف إليه اختلف العلماء في ماهية (أل) النائبة عن المضاف إليه على قولين ، فالزمخشري يرى أنها للتعريف ، بينما يرى ملك النحاة أنها للمعاقبة جاء في كتاب تهذيب الأسماء واللغات نقلا عنه : ((قال : وعندي أنه تدخل اللام على (غير ، وكل ، وبعض) فيقال : (فعل الغير ذلك ، والكل خير من البعض) ، وهذا؛ لأن الألف واللام هنا ليستا للتعريف ولكنها المعاقبة للإضافة)).

وعلى هذا فخلاف العلماء في ماهية (أل) النائبة عن المضاف إليه يُضعِف القول بإفادة (أل) التي أُدخِلت على (غير) معنى التعريف.

السبب الرابع : أنّ كلّ ما مثل به العلماء في هذه المسالة إنما هو من باب الأسماء التي لا تلازم الإضافة ، وعلى هذا فلا يَجوز قياس (غير) وأمثالها على ما مثّل به العلماء في هذه المسالة إذا عُلِم هذا بان أنّ الخلاف المتشعب في مسائل نيابة (أل) عن المضاف إليه يدل على عدم قوة القول بجواز دخول (أل) على (غير) وأمثالها اعتماداً على هذه المسألة ، ويشهد لذلك ـ أيضاً ـ عدم الاطلاع على شاهد في كتب الزمخشري التي اطلعت عليها دخلت فيه (أل) على (غير) مع تقَدُّم تجويزه لنيابة (أل) عن المضاف إليه مطلقاً فدل ذلك على أنّ تجويزَه عامٌ في الأسماء التي لَم تُلازم الإضافة ، أما الأسماء الملازمة للإضافة لفظاً أو معنى فيمنعها لزوم الإضافة من دخول (أل) عليها.

الدليل الثاني : حمل (غير) على الضد وهذا الدليل استدل به النَّوَوِيّ في كتابه تهذيب الأسماء واللغات على جواز دخول (أل) على (غير) فقال: ((ثم إنّ الغير يحمل على الضد ، والكل يحمل على الجملة ، والبعض يحمل على الجزء فصلح دخول الألف واللام ـ أيضا ـ من هذا الوجه ، والله تعالى أعلم .))

فهـو ـ هنا ـ أجـاز دخـول (أل) على (غير) بحملها على مـرادفها (الضد)، وهـذا ليس بِمُسَلَّمٍ على إطلاقه ؛ لأنَّ (غير) وإن كانت تدل على معنى من معـاني (الضد) فهي تدل على ضدية خاصة تتمثل فـي معـايرة مِـن عـدة أوجـه للاسم الذي قبلها ، وهـذا ما لا تدل عليه كلمة (الضد) ـ والله تعالى أعلم ـ.
الدليل الثالث : الاستناد إلى قول العلماء عُلِمَ أنَّ بعض العلماء منع دخول (أل) على (غير) ، ولكن بعضهم وإن منع ذلك لَم يلتزم بذلك ، وبعضهم أجاز ذلك إما بفعله ، وإما بقوله اعتماداً على مَجموع الأدلة السابقة ، أو على واحدٍ منها.

فالناظر في مصنفات العلماء في مـختلـف فنون العـلـم يَجد أنهم أدخلوا (أل) على (غير) ، إلا أنه قليل عند علماء اللغة ، كثير عند غيرهم ، فمثال مَجيئه في معاجم اللغة ما جاء في الصحاح : ((الوَسيلَةُ : ما يتقرَّب به إلى الغير)) ، ومثال مَجيئه في كتب الفقه ما جـاء فـي مواهب الجليل : ((تعيّن ذلك الغير لأجله)) ومثال مَجيئه فـي كتب التفسير ما جاء في تفسير ابن كثير : ((كأكل مال الغير للمضطر)) ، ومثال مَجيئه فـي كتب أصول الفقه ما جاء في الْمعتمد : ((حكاية عن الغير)) .

وما تقدّم إيراده إنّما هو من باب ضرب المثال لا الْحصر ، وإلا فالأمثلة أكثر مِن أن تُحْصَى ، وهنا مسألة مفادها هل يجوز الاستشهاد بكلام العلماء في اللغة أملا؟

وللجواب عن ذلك يُقال ظاهر قول السيوطي : ((أجمعوا على أنه لا يحتج بكلام الْمُولّدين والْمُحْدِثِين في اللغة والعربية .)) يُفهم منه الإجْماع على عدم الاحتجاج بكلام المولدين ، كما يُفهَم منه دخول العلماء في ذلك ؛ لكونهم في عصور الْمولدين، لكن فـي الكشاف ما يقتضي جـواز الاستشهاد بكلامهم في اللغة ، قـال الزمَـخـشري : ((وجـاء فِي شعـر حَبيب بن أوْس... وهـو وإن كـان مُحـدثاً لا يُستشهد بشعره فـي اللغة فهـو من علمـاء الـعربية فاجعل ما يقـولـه بمنزلة مـا يرويه ، ألا ترى إلى قول العلماء الدليل عليه بيت الْحماسة فيقتنعون بذلك ؛ لوثوقهم بروايته وإتقانه)) .

قول الزمخشري ـ هذا ـ جعله بعضهم دليلاً على جواز الاستشهاد بكلام العلماء وإن كان مخالفاً لقواعد العربية ، والراجح ـ والله أعلم ـ عدم قوة ذلك ؛ لأنّ في قول الزمخشري : (فاجعل ما يقوله بمنزلة ما يرويه) ما يدل على أنَّ ما يقوله العالِم الأصل فيه أن يكون موافقاً لما يرويه من اللغة ، فإذا خالف قولُه روايتَه بطُل الاحتجاج به كما يبطُل الاحتجاج بفعله إن كان مُخالفاً لعِلمه ،فالاحتجاج بقول العالم مقبولٌ ما دام موافقاً لما يرويه من اللغة.

ولو سُلِّمَ أنّ الزمخشري يرى صحة الاستشهاد بكلام العلماء فإنّ المحققين من العلماء ردوا ذلك ، ومن ذلك قول البغدادي في خزانة الأدب : ((واعتُرِضَ عليه بأن قبول الرواية مبني على الضبط والوثوق ، واعتبار القول مبني على معرفة أوضاع اللغة العربية ، والإحاطة بقوانينها ، ومِن البَيِّنِ أنَّ إتقان الرواية لا يستلزم إتقان الدراية)) .

ثُمّ إنّ الزمخشري لو كان مُجيزاً للاستشهاد بكلام العلماء وإن كان مخالفاً للمنقول عن العرب لشُوهِدَ ذلك في كتبه ، وخاصة في هذه المسألة فقد سبقه جمعٌ مِن العلماء بإدخال (أل) على (غير) وأشباهها ، لكنه ما تبعهم في ذلك ، وقدتتبعّت بعض كتبه المطبوعة في اللغة ، والنحو ، والتفسير ، وما وجَدَت فيها شاهدٌ يدل على إدخاله (أل) على (غير) فدلّ ذلك على عدم جواز الاستشهاد بقوله على الاستشهاد بكلام العلماء المخالف لقواعد العربية.

كما يشهد لذلك رد الشّهَاب الخَفَاجي لدليل من استدل بفعل العلماء في إدخال (أل) على (غير) فقال : ((إذا لم يكن دخول اللام عليه مرضياً للأدباء ، وهم علماء العربية ، ومنهم علماء اللغة كيف يتأتى استشهاده به ؟)) .

وعدّ الحريريُ إدخالَ (أل) على (غير) مِن أوهام الخواص ، ولا شكّ أنّ مراده بالخواص في كتابه العلماء ؛ لأن مراده تنبيه العلماء إلى بعض الأخطاء اللغوية التي يقعون فيها ، وقد ألف العلماء كثيراً من الكتب التي تصحح أخطاء العلماء الأسلوبية واللغوية منها : كتاب درة الغواص في أوهام الخواص ، وكتاب تصحيح التصحيف وتحرير التحريف ، وكتاب غلط الفقهاء ، وكتاب غلط المحدثين ، وغيرها ، ولا شكّ أنّ هذه الكتب لا تعد انتقاصاً مِن حقّ العلماء ، بل هي من

باب بيان الصحيح من الخطأ ، ثم إنّ هذه الكتب هي من باب حفظ لغة القرآن الكريم التي وعد الله بحفظه ، قال الله جل وعلا : {إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ }[الحجر : 9] ، ولا ريبَ أنّ من حفظ القرآن الكريم حفظَ لغتِه التي نزل بها من كل لَحْنٍ وتحريف ، وقد يسّر الله جل وعلا لذلك جهابذةً قاموا بذلك خير قيام ، ولا يَجوز مسايرة اللهجات فيما لَحَنَتْ فيه باسم التطور ؛ لأنّ هذا من الإعانة على إفشاء اللحن في لغة القرآن الكريم يُعلمُ مِما تقدّم أن الأَوْلَى عدم إدخالِ (أل) على (غير) وأشباهها ؛ لأنّ أدلة مُجيزي ذلك إمّا مُتوهّمَة ، أو مرجوحة ، أو مُختَلَفٌ فيها ، والسلامة الالتزام بما ورد عن العرب في ذلك ، وما سُمّيَ هذا العلم بـ(النحو) إلا لكون الْمراد منه قصد سَمْتِ العرب في طريقة كلامهم ، ومن ذلك هذه المسألة ، ثُم إنّ في إجازة ذلك تعارضاً للقياس مع السماع ، والقاعدة عند العلماء أنه متى تعارضا قُدِّم السماع على القياس ، قال ابن جني في الخصائص : ((بابٌ في تعارض السماع والقياس إذا تعارضا نطقت بالمسموع على ما جاء عليه ولم تقسه في غيره)) ؛ لأنّ المسموع أقوى حجة ؛ لنقله عن أصحاب اللغة ؛ ولكون القياس يرِد فيه الوهم ، والشك ، والاختلاف بين العلماء ، وزد على ذلك كونه في بعض المسائل قياساً مع الفارق ، فأنت ترى أنّ النكرات المتوغلة في الإبهام ملازمة للإضافة لفظاً أو معنىً ، ومِنْ ثَمّ فقياسها على نكرات غير متوغلة في الشيوع ، وليست ملازمة للإضافة إنّما هو من باب التكلف ؛ لِمخالفتها لَها معنىً واستعمالاً .

ثُمّ إنّ القاعدة عند العلماء أنّ المجمع عليه أولى من المختلف فيه ، قال السيوطي في الاقتراح في علم أصول النحو: ((إذا تعارض مجمعٌ عليه ومختلَفٌ فيه ، فالأوّل أولى .)) ، وهذا ينطبق على الخلاف ـ هنا ـ ؛ لأنّ من الْمجمع عليه أن الأصل عدم دخول اللام على (غير) وأمثالها ؛ لأنها مِما لزم الإضافة ، وعدم سماع نص مُحتجٍ به عن العرب يخالف ذلك يُؤيدُ ذلك ، بينما دخول (أل) عليها مُختَلفٌ فيه ، وعلى ما نصت عليه هذه القاعدة فالأوْلَى تقديم الْمجمَع عليه ، وهو امتناع (أل) من دخول هذه النكرات .

كما أنّ من قواعد العلماء أنّ ((مَن تمسَّك بالأصل خرج عن عهدة المطالبة بالدليل ، ومَن عَدَلَ عن الأصل افتقر إلى إقامة الدليل ؛ لعدوله عن الأصل ، واستصحاب الحال أحد الأدلة المعتبرة .)) ، فـ(غير) وأمثالها الأصل فيها لزوم الإضافة لفظاً أو معنىً ، ومَن ادعى مفارقتها لِهذا الأصل فليأتِ بدليلٍ عن العرب المحتج بكلامهم ، وإلا وجب عليه التمسك بلزومها للإضافة ، وامتنع من إدخال (أل) عليها .

الدرس اللغوي: الحقيقة والمجاز

الأمثلة:

قال ابن العميد:

قامت تُظللني من الشمس نفس أحب إليّ من نفسي

قامت تظللني ومن عجب شمس تظللني من الشمس

وقال البحتري يصف مبارزة الفتح بن خاقان لأسد:

فلم أرَ ضرغامين أصدق منكما عراكا إذا الهيابة النكس كذبا

هزبر مشى يبغي هزبرا وأغلب من القوم يعشى باسل الوجه أغلبا

وقال المتنبي وقد سقط مطر على سيف الدولة:

لعيني كل يوم منك حظ تحير منه في أمر عُجاب

حمالة الحسام على حسام وموقع ذا السحاب على سَحَاب

وقال البحتري:

إذا العين راحت وهي عين على الجوى فليس بسر ما تسر الأضالع

انظر إلى الشطر الأخير في البيتين ، تجد أن كلمة "الشمس" استعملت في معنيين أحدهما المعنى الحقيقي للشمس التي تعرفها ، وهي التي تظهر في المشرق صبحا وتختفي عند الغروب مساء ، والثاني إنسان وضاء الوجه يشبه الشمس في التلألؤ ، وهذا المعنى غير حقيقي ، وإذا أملت رأيت أن هناك صلة بين المعنى اصلي للشمس والمعنى العارض الذي استعملت فيه وهذه العلاقة هي المشابهة ؛ لأن الشخص الوضيء الوجه يشبه الشمس في الإشراق ، ولا يمكن أن يلتبس عليك الأمر فتفهم من" شمس تظللني" المعنى الحقيقي للشمس ؛ لأن الشمس الحقيقية لا تظلل ، فكلمة تظللني إذا تمنع من إرادة المعنى الحقيقي ؛ ولهذا تسمى قرينة دالة على أن المعنى المقصود هو المعنى الجديد العارض

وإذا تأملت البيت الثاني للبحتري رأيت أن كلمة "هزبراً" الثانية يراد بها الأسد الحقيقي ، وأن كلمة "هزبر" الأولى يراد بها الممدوح الشجاع ، وهذا معنى غير حقيقي ، ورأيت أن العلاقة بين المعنى الحقيقي للأسد والمعنى العارض هي المشابهة في الشجاعة ، وأن القرينة المانعة من إرادة المعنى الحقيقي للأسد هي أن الحال المفهومة من سياق الكلام تدل على أن المقصود المعنى العارض ، ومثل ذلك يقال في "أغلب من القوم" و"باسل الوجه أغلباً" فإن الثانية تدل على المعنى الأصلي للأسد والأولى تدل على المعنى العارض وهو الرجل الشجاع ، والعلاقة المشابهة ، والقرينة المانعة من إرادة المعنى الأصلي هنا لفظية وهي "من القوم"

تستطيع بعد هذا البيان أن تدرك في البيت الثاني للمتني أن كلمة "حسام" الثانية استعملت في غير معناها الحقيقي لعلاقة المشابهة في تحمل الأخطار ، والقرينة تُفهم من المقام فهي حالية ، ومثل ذلك كلمة "سحاب" الأخيرة فإنها استعملت لتدل على سف الدولة لعلاقة المشابهة بينه وبين السحاب في الكرم ، والقرينة حالية أيضا

أما بيت البحتري فمعناه أن عين الإنسان إذا أصبحت بسبب بكائها جاسوسا على ما في النفس من وجد وحزن ، فإن ما تنطوي عليه النفس منهما لا يكون سرا مكتوما ، فأنت ترى أن كلمة "العين" الأولى استعملت في معناها الحقيقي وأن كلمة "عين" الثانية استعملت في الجاسوس وهو غير معناها الأصلي ؛ ولكن لأن العين جزء من الجاسوس وبها يعمل ، أطلقها وأراد الكل شأن العرب في إطلاق الجزء وإرادة الكل، وأنت ترى أن العلاقة بين العين والجاسوس ليست المشابهة وإنما هي الجزئية والقرينة "على الجوى" فهي لفظية

ويتضح من كل ما ذكرنا أن الكلمات : شمس وهزبر وأغلب وحسام وسحاب وعين استعملت في غير معناها الحقيقي لعلاقة وارتباط بين المعنى الحقيقي والمعنى العارض وتسمى كل كلمة من هذه مجازا لغويا .

القاعدة:

المجاز اللغوي هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة مع قرينه مانعة من إرادة المعنى الحقيقي والعلاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي قد تكون المشابهة وقد تكون غيرها ، والقرينة قد تكون لفظية وقد تكون حالية .

نموذج

قال أبو الطيب حين مرض بالحمى بمصر:

فإن أمرض فما مرض اصطباري وإن أحمم فما حمّ اعتزامي

وقال حينما أنذر السحاب بالمطر وكان مع ممدوحه:

تعرض لي السحاب وقد قفلنا فقلت إليك إن معي السحابا

وقال آخر:

بلادي وإن جارت عليّ عزيزة وقومي وإن ضنوا عليّ كراما

الإجابة

القرينة

توضيح العلاقة

العلاقة

السبب

المجاز

لفظية وهي اصطباري اعتزامي

معي

جارت

شبه قلة الصبر بالمرض لما لكل منهما من الدلالة على الضعف .

شبه انحلال العزم بالإصابة بالحمى لما لكل منهما من التأثير السيء .

شبه الممدوح بالسحاب لما لكليهما من الأثر النافعلاذكر البلاد وأراد أهلها فالعلاقة المحلية.

المشابهة

المشابهة

المشابهة

غير المشابهة

لأن الاصطبار لا يمرض

لأن الاعتزام لا يحم

لأن السحاب لا يكون رقيقا

لأن البلاد لا تجور

مرض

حم

السحاب الأخيرة

بلادي

تمرينات

(1) الكلمات التي تحتها خط استعملت مرة استعمالا حقيقيا ، ومرة استعمالا مجازيا، بين المجازي منها مع ذكر العلاقة والقرينة لفظية أو حالية:

قال المتنبي في المديح:

فيوما بخيل تطرد الروم عنهم ويوما بجود تطرد الفقر والجدبا

وقال:

فلا زالت الشمس التي في سمائه مطالعة الشمس التي في لثامه

وقال:

عيب عليك ترى بسيف في الوغى ما يفعل الصمصام بالصمصام

وقال:

إذا اعتلّ سيف الدولة اعتلّت الأرض .

وقال أبو تمام في الرثاء:

وما مات حتى مات مضرب سيفه من الضرب واعتلت عليه القنا السمر

كان خالد بن الوليد إذا سار سار النصر تحت لوائه

بنيت بيوتا عاليات وقبلها بنيت فخارا لا تُسامى شواهقه

(2) أمن الحقيقة أم من المجاز كلمة 'الشمسين' في قول المتنبي يرثي أخت سيف الدولة ؟

فليت طالعة الشمسين غائبة وليت غائبة الشمسين لم تغب

أحقيقة أم مجاز كلمة 'بدرا' في قول الشاعر ؟

وقد نظرت بدر الدجى ورأيتها فكان كلانا ناظرا وحده بدرا

أحقيقة أم مجاز كلمة 'ليالي' في قول المتنبي ؟

نشرت ثلاث ذوائب من شعرها في ليلة فأرت ليالي أربعا

أحقيقة أم مجاز كلمة 'القمرين' في قول المتنبي ؟

واستقبلت قمر السماء بوجهها فأرتني القمرين في وقت معا

أ- استعمل الأسماء التالية استعمالا حقيقيا مرة ومجازيا أخرى لعلاقة المشابهة

البَرق – الريح – المطر – الدُرر – الثعلب – النسر – النجوم – الحنظل

(ب) استعمل الأفعال الآتية استعمالا حقيقيا مرة ومجازيا أخرى لعلاقة المشابهة

غرِق – قتل – مزّق – شرب – دفن – أراق – رمى – سقط

(3) ضع مفعولا به في المكان الخالي يكون مستعملا استعمالا مجازيا ، ثم اشرح العلاقة والقرينة:

أحيا طلعت حرب......نثر الخطيب .... زرع المحسن ....

قوّم المعلم ...... قتل الكسلان..... حاربت أوربا.......

(4) ضع في جملة كلمة "أذن" تدل على الرجل الذي يميل لسماع الوشايات ، وفي جملة أخرى كلمة "يمين" لتدل على القوة ، ثم بين العلاقة .

(5) كون أربع جمل تشتمل كل منها على مجاز لغوي علاقته المشابهة .

(6)اشرح بيتي البحتري في المديح ثم بين ما تضمنته كلمة "شمسين" من الحقيقة والمجاز

طلعت لهم وقت الشروق فعاينوا سنا الشمس من أفق ووجهك من أفقفما

عاينوا شمسين قبلهما التقى ضياؤهما وفقا من الغرب والشرق.

فصل

في بيان الحقيقة والمجاز

الحقيقة اسم لكل لفظ هو موضوع في الاصل لشئ معلوم، مأخوذ من قولك: حق يحق فهو حق وحاق وحقيق، ولهذا يسمى أصلا أيضا لانه أصل فيما هو موضوع له. والمجاز اسم لكل لفظ هو مستعار لشئ غير ما وضع له، مفعل من جاز يجوز سمي مجازا لتعديه عن الموضع الذي وضع في الاصل له إلى غيره، ومنه قول الرجل لغيره: حبك إياي مجاز: أي هو باللسان دون القلب الذي هو موضع الحب في الاصل، وهذا الوعد منك مجاز: أي القصد منه الترويج دون التحقيق على ما عليه وضع الوعد في الاصل، ولهذا يسمى مستعارا، لان المتكلم به استعاره وبالاستعمال فيما هو مراده بمنزلة من استعار ثوبا للبس ولبسه، وكل واحد من النوعين موجود في كلام الله تعالى وكلام النبي صلى الله عليه وسلم وكلام الناس في الخطب والاشعار وغير ذلك، حتى كاد المجاز يغلب الحقيقة لكثرة الاستعمال، وبه اتسع اللسان وحسن مخاطبات الناس بينهم. وحكم الحقيقة وجود ما وضع له أمرا كان أو نهيا خاصا كان أو عاما، وحكم المجاز وجود ما استعير لاجله كما هو حكم الحقيقة خاصا كان أو عاما. ومن أصحاب الشافعي رحمه الله من قال لا عموم للمجاز، ولهذا قالوا إن قول رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء لا يعارضه حديث ابن عمر رضي الله عنهما: لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين، ولا الصاع بالصاعين فإن المراد بالصاع ما يكال به وهو مجاز لا عموم له، وبالاجماع المطعوم مراد به فيخرج ما سواه من أن يكون مرادا، ويترجح قوله عليه السلام: لا تبيعوا الطعام بالطعام لانه حقيقة في موضعه فيثبت الحكم به عاما، واستدلوا لاثبات هذه القاعدة بأن المصير إلى المجاز لاجل الحاجة والضرورة، فأما الاصل هو الحقيقة في كل لفظ لانه موضوع له في الاصل، ولهذا لا يعارض المجاز الحقيقة بالاتفاق حتى لا يصير اللفظ في المتردد بين الحقيقة والمجاز في حكم المشترك، وهذه الضرورة ترتفع بدون إثبات حكم العموم للمجاز فكان المجاز في هذا المعنى بمنزلة ما ثبت بطريق الاقتضاء، فكما لا تثبت هناك صفة العموم لان الضرورة ترتفع بدونه فكذلك ها هنا. ولكنا نقول المجاز أحد نوعي

الكلام فيكون بمنزلة نوع آخر في احتمال العموم والخصوص لان العموم للحقيقة ليس باعتبار معنى الحقيقة بل باعتبار دليل آخر دل عليه، فإن قولنا رجل اسم لخاص فإذا قرن به الالف واللام وليس هناك معهود ينصرف إليه بعينه كان للجنس فيكون عاما بهذا الدليل، وكذا كل نكرة إذا قرن بها الالف واللام فيما لا معهود فيه يكون عاما بهذا الدليل وقد وجد هذا الدليل في المجاز، والمحل الذي استعمل فيه المجاز قابل للعموم فتثبت به صفة العموم بدليله كما ثبت في الحقيقة، ولهذا جعلنا قوله: (ولا الصاع بالصاعين) عاما، لان الصاع نكرة قرن بها الالف واللام، وما يحويه الصاع محل لصفة العموم، وهذا لان المجاز مستعار ليكون قائما مقام الحقيقة عاملا عمله ولا يتحقق ذلك إلا بإثبات صفة العموم فيه، ألا ترى أن الثوب الملبوس بطريق العارية يعمل عمل الملبوس بطريق الملك فيما هو المقصود وهو دفع الحر والبرد، ولو لم يجعل كذلك لكان المتكلم بالمجاز عن اختيار مخلا بالغرض فيكون مقصرا وذلك غير مستحسن في الاصل، وقد ظهر استحسان الناس للمجازات والاستعارات فوق استحسانهم للفظ الذي هو حقيقة، عرفنا أنه ليس في هذه الاستعارة تقصير فيما هو المقصود وأن للمجاز من العمل ما للحقيقة، وقولهم إن المجاز يكون للضرورة باطل، فإن المجاز موجود في كتاب الله تعالى والله تعالى يتعالى عن أن يلحقه العجز أو الضرورة، إلا أن التفاوت بين الحقيقة والمجاز في اللزوم والدوام من حيث إن الحقيقة لا تحتمل النفي عن موضعها والمجاز يحتمل ذلك وهو العلامة في معرفة الفرق بينهما فإن اسم الاب حقيقة للاب الادنى فلا يجوز نفيه عنه بحال، وهو مجاز للجد حتى يجوز نفيه عنه بأن يقال إنه جد وليس بأب، ولهذا تترجح الحقيقة عند التعارض، لانها ألزم وأدوم والمطلوب بكل كلمة عند الاطلاق ما هي موضوعة له في الاصل فيترجح ذلك حتى يقوم دليل المجاز، بمنزلة الملبوس يترجح جهة الملك للابس فيه حتى يقوم دليل العارية إلا إذا كانت الحقيقة مهجورة فحينئذ يتعين المجاز لمعرفة القصد إلى تصحيح الكلام وينزل ذلك منزلة دليل الاستثناء، ولهذا قلنا لو حلف أن لا يأكل من هذه الشجرة أو من هذا القدر لا ينصرف يمينه إلى عينها وإنما ينصرف إلى ثمرة الشجرة وما يطبخ في القدر، لان الحقيقة مهجورة فيتعين المجاز. ولو حلف لا يأكل من هذه الشاة ينصرف يمينه إلى لحمها لا إلى لبنها وسمنها، لان الحقيقة هنا غير مهجورة فإن عين الشاة تؤكل فتترجح الحقيقة على المجاز عند إطلاق اللفظ. ولو حلف لا

يأكل من هذا الدقيق فقد قال بعض مشايخنا يحنث إذا أكل الدقيق بعينه، لانه مأكول، والاصح أنه لا يحنث لان أكل عين الدقيق مهجور فينصرف يمينه إلى المجاز وهو ما يتخذ منه الخبز، وصار دليل الاستثناء بهذا الدليل نحو دليل الاستثناء فيمن حلف أن لا يسكن هذه الدار وهو ساكنها فأخذ في النقلة في الحال فإنه لا يحنث ويصير ذلك القدر من السكنى مستثنى لمعرفة مقصوده وهو أن يمنع نفسه بيمينه عما في وسعه دون ما ليس في وسعه، وعلى هذا لو حلف لا يطلق وقد كان علق الطلاق بشرط قبل هذه اليمين فوجد الشرط لم يحنث، أو كان حلف بعد الجرح أن لا يقتل فمات المجروح لم يحنث، ويجعل ذلك بمنزلة دليل الاستثناء بمعرفة مقصوده. ومن أحكام الحقيقة والمجاز أنهما لا يجتمعان في لفظ واحد في حالة واحدة على أن يكون كل واحد منهما مرادا بحال، لان الحقيقة أصل والمجاز مستعار ولا تصور لكون اللفظ الواحد مستعملا في موضوعه مستعارا في موضع آخر سوى موضوعه في حالة واحدة، كما لا تصور لكون الثوب الواحد على اللابس ملكا وعارية في وقت واحد، ولهذا قلنا في قوله تعالى: {أو لامستم النساء} المراد الجماع دون اللمس باليد، لان الجماع مراد بالاتفاق حتى يجوز التيمم للجنب بهذا النص، ولا تجتمع الحقيقة والمجاز مرادا باللفظ، فإذا كان المجاز مرادا تتنحى الحقيقة، ولهذا قلنا النص الوارد في تحريم الخمر وإيجاب الحد بشربه بعينه لا يتناول سائر الاشربة المسكرة حتى لا يجب الحد بها ما لم تسكر، لان الاسم للنوع من ماء العنب المشتد حقيقة ولسائر الاشربة المسكرة مجازا، فإذا كانت الحقيقة مرادا يتنحى المجاز، وعلى هذا الاصل قال أبو حنيفة رحمه الله فيمن أوصى لبني فلان أو لاولاد فلان وله بنون لصلبه وأولاد البنين فإن أولاد البنين لا يستحقون شيئا، لان الحقيقة مرادة فيتنحى المجاز. وقال في السير: إذا استأمنوا على آبائهم لا يدخل أجدادهم في ذلك، وإذا استأمنوا على أمهاتهم لا تدخل الجدات في ذلك، لان الحقيقة مرادة فيتنحى المجاز، وعلى هذا قال في الجامع: لو أن عربيا لا ولاء عليه أوصى لمواليه وله معتقون ومعتق المعتقين فإن الوصية لمعتقه وليس لمعتق المعتق شيء، لان الاسم للمعتقين حقيقة باعتبار أنه باشر سبب إحيائهم بإحداث قوة المالكية فيهم بالاعتاق، لان الحرية حياة والرق تلف حكما فكانوا منسوبين إليه بالولاء حقيقة كنسبة الولد إلى أبيه، وأما معتق المعتق يسمى مولى له مجازا، لانه بالاعتاق الاول جعله بحيث يملك اكتساب سبب الولاء وهو الاعتاق فيكون متسببا في الولاء الثاني من هذا

الوجه، ويسمى مولى له مجازا بطريق الاتصال من حيث السببية، فإذا صارت الحقيقة مرادا يتنحى المجاز، حتى لو لم يكن له معتقون فالوصية لموالي الموالي، لان الحقيقة هنا غير مرادة فيتعين المجاز، ولو كان له معتق واحد والوصية بلفظ الجماعة فاستحق هو نصف الثلث كان الباقي مردودا على الورثة ولا يكون لموالي الموالي من ذلك شيء، لان الحقيقة هنا مرادة ولو كان للموصي موال أعلى وأسفل لم تصح الوصية، لان الاسم مشترك وكل واحد من الفريقين يحتمل أن يكون مرادا إلا أنه لا وجه للجمع بينهما وإثبات العموم لاختلاف المعنى والمقصود فيبطل أصل الوصية، ومعلوم أن التغاير بين الحقيقة والمجاز باعتبار أصل الوضع وفي الاسم المشترك لا تغاير باعتبار أصل الوضع، ثم لم يجز هناك أن يكون كل واحد منهما مرادا باللفظ في حالة واحدة فلان لا يجوز ذلك في الحقيقة والمجاز أولى. فإن قيل: هذا الاصل لا يستمر في المسائل فإن من حلف أن لا يضع قدمه في دار فلان يحنث إذا دخلها ماشيا كان أو راكبا حافيا كان أو منتعلا، وحقيقة وضع القدم فيها إذا كان حافيا. وكذلك لو قال: يوم يقدم فلان فامرأته كذا فقدم ليلا أو نهارا يقع الطلاق والاسم للنهار حقيقة والليل مجاز. ولو حلف لا يدخل دار فلان فدخل دارا يسكنها فلان عارية أو بأجر يحنث كما لو دخل دارا مملوكة له. وفي السير قال: لو استأمن على بنيه يدخل بنوه وبنو بنيه، ولو استأمن على مواليه وهو ممن لا ولاء عليه يدخل في الامان مواليه وموالي مواليه، فقد جمعتم بين الحقيقة والمجاز في هذه الفصول. وقال أبو حنيفة ومحمد: إذا قال لله علي أن أصوم رجب ونوى به اليمين كان نذرا ويمينا واللفظ للنذر حقيقة ولليمين مجاز. وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله: إذا حلف أن لا يشرب من الفرات فأخذ الماء من الفرات في كوز فشربه يحنث كما لو كرع في الفرات، ولو حلف لا يأكل من هذه الحنطة فأكل من خبزها يحنث كما لو أكل عينها وفي هذا جمع بين الحقيقة والمجاز في اللفظ في حالة واحدة. قلنا: جميع هذه المسائل تخرج مستقيما على ما ذكرنا من الاصل عند التأمل، فقد ذكرنا أن المقصود معتبر وأنه ينزل ذلك منزلة دليل الاستثناء. ففي مسألة وضع القدم مقصود الحالف الامتناع من الدخول فيصير باعتبار مقصوده كأنه حلف لا يدخل والدخول قد يكون حافيا وقد يكون منتعلا وقد يكون راكبا فعند الدخول حافيا يحنث لا باعتبار حقيقة وضع القدم بل باعتبار الدخول الذي هو المقصود، فعرفنا أنه إنما يحنث في المواضع كلها لعموم المجاز لا لعموم الحقيقة. وكذلك

قوله يوم يقدم فلان فالمقصود بذكر اليوم هنا الوقت، لانه قرن به ما هو غير ممتد ولا يختص ببياض النهار، واليوم إنما يكون عبارة عن بياض النهار إذا قرن بما يمتد ليصير معيارا له، حتى إذا قال أمرك بيدك يوم يقدم فلان فقدم ليلا لا يصير الأمر بيدها، وكذلك إذا قرن بما يختص بالنهار كقوله لله علي أن أصوم اليوم الذي يقدم فيه فلان، فأما إذا قرن بما لا يمتد ولا يختص بأحد الوقتين يكون عبارة عن الوقت، كما في قوله تعالى: {ومن يولهم يومئذ دبره} واسم الوقت يعم الليل والنهار فلعموم المجاز قلنا بأنها تطلق في الوجهين جميعا، حتى إذا قال ليلة يقدم فلان فقدم نهارا لم تطلق لان الحقيقة هنا مرادة فيتنحى المجاز. وفي مسألة دخول دار فلان المقصود إضافة السكنى وذلك يعم السكنى بطريق الملك والعارية، وإذا دخل دارا يسكنها فلان بالملك إنما يحنث لعموم المجاز لا للملك، حتى لو كان الساكن فيها غير فلان لم يحنث وإن كانت مملوكة لفلان. وفي مسألتي السير قياس واستحسان في القياس يتنحى المجاز في الامان كما في الوصية، وفي الاستحسان قال: المقصود من الامان حقن الدم وهو مبني على التوسع واسم الابناء والموالي من حيث الظاهر يتناول الفروع إلا أن الحقيقة تتقدم على المجاز في كونه مرادا، ولكن مجرد الصورة تبقى شبهته في حقن الدم كما ثبت الامان بمجرد الاشارة من الفارس إذا دعا الكافر بها إلى نفسه لصورة المسالمة وإن لم يكن ذلك حقيقة. فإن قيل: لماذا لم تعتبر هذه الصورة في إثبات الامان للاجداد والجدات عند الاستئمان على الآباء والامهات؟ قلنا: لان الحقيقة إذا صارت مرادا فاعتبار هذه الصورة لثبوت الحكم في محل آخر يكون بطريق التبعية لا محالة، وبنو البنين وموالي الموالي تليق صفة التبعية بحالهم، فأما الاجداد والجدات لا يكونون تبعا للآباء والامهات وهم الاصول، فلهذا ترك اعتبار الصورة هناك في إثبات الامان لهم، فأما مسألة النذر فقد قيل معنى النذر هناك يثبت بلفظ ومعنى اليمين بلفظ آخر، فإن قوله لله عند إرادة اليمين كقوله بالله إذ الباء واللام تتعاقبان، قال ابن عباس رضي الله عنهما: دخل آدم الجنة فلله ما غربت الشمس حتى خرج، وقوله علي نذر ونحن إنما أنكرنا اجتماع الحقيقة والمجاز في لفظ واحد مع أن تلك الكلمة نذر بصيغتها يمين بموجبها إذا أراد اليمين، لان موجبها وجوب المنذور به، وإيجاب المباح يمين كتحريم الحلال المباح وهو نظير شراء القريب تملك بصيغته وإعتاق بموجبه. وأما مسألة الشرب من الفرات فالحنث عندها باعتبار عموم المجاز، لان المقصود شرب ماء

الفرات ولا تنقطع هذه النسبة بجعل الماء في الاناء وعند الكرع إنما يحنث لانه شرب ماء الفرات، حتى لو تحول من الفرات إلى نهر آخر لم يحنث إن شرب منه، لان النسبة قد انقطعت عن الفرات بالتحول إلى نهر آخر. وأبو حنيفة رحمه الله اعتبر الحقيقة قال: الشرب من الفرات حقيقة معتادة غير مهجورة وإنما يتناول هذا اللفظ الماء بطريق المجاز عن قولهم جرى النهر أي الماء فيها، وإذا صارت الحقيقة مرادا يتنحى المجاز، وكذلك في مسألة الحنطة أبو حنيفة اعتبر الظاهر فقال عين الحنطة مأكول وهو مراد مقصود فيتنحى المجاز، وهما جعلا ذكر الحنطة عبارة عما في باطنها مجازا للعرف، فإنه يقال أهل بلدة كذا يأكلون الحنطة والمراد ما فيها من عين الحنطة وإنما يحنث لعموم المجاز وهو أنه تناول ما فيها وهذا موجود فيما إذا أكل من خبزها، فخرجت المسائل على هذا الحرف وهو اعتبار عموم المجاز بمعرفة المقصود لا باعتبار الجمع بين الحقيقة والمجاز. قال رضي الله عنه: وقد رأيت بعض العراقيين من أصحابنا رحمهم الله قالوا: إن الحقيقة والمجاز لا يجتمعان في لفظ واحد في محل واحد ولكن في محلين مختلفين يجوز أن يجتمعا، وهذا قريب بشرط أن لا يكون المجاز مزاحما للحقيقة مدخلا للجنس على صاحب الحقيقة، فإن الثوب الواحد على اللابس يجوز أن يكون نصفه ملكا ونصفه عارية، وقد قلنا في قوله تعالى: {حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم} إنه يتناول الجدات وبنات البنات والاسم للام حقيقة وللجدات مجاز، وكذلك اسم البنات لبنات الصلب حقيقة ولاولاد البنات مجاز، وكذلك في قوله تعالى: {ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم} فإنه موجب حرمة منكوحة الجد كما يوجب حرمة منكوحة الاب، فعرفنا أنه يجوز الجمع بينهما في لفظ واحد ولكن في محلين مختلفين حتى يكون حقيقة في أحدهما مجازا في المحل الآخر، وهذا بخلاف المشترك فالاحتمال هناك باعتبار معاني مختلفة ولا تصور لاجتماع تلك المعاني في كلمة واحدة، وهنا تجمع الحقيقة والمجاز في احتمال الصيغة لكل واحد منهما معنى واحدا وهو الاصالة في الآباء والاجداد والامهات والجدات والولاد في حق الاولاد ولكن بعضها بواسطة وبعضها بغير واسطة، فيكون هذا نظير ما قال أبو حنيفة رحمه الله في قوله تعالى: {فتيمموا صعيدا طيبا} إنه يتناول جميع أجناس الارض باعتبار معنى يجمع الكل وهو التصاعد من الارض وإن كان الاسم للتراب حقيقة. وبيان الفرق بين المشترك وبين المجاز مع الحقيقة في المعنى الذي ذكرنا فيما قال في السير: لو استأمن لمواليه وله موال أعلى وأسفل فالامان لاحد

الفريقين وهو ما أراده الذي آمنه، وإن لم يرد شيئا يأمن الفريقان باعتبار أن الامان يتناول أحدهما لا باعتبار أنه يتناولهما، لان الاسم مشترك، وبمثله لو كان له موال وموالي موال ثبت الامان للفريقين جميعا باعتبار أنه يجوز أن يكون اللفظ الواحد عاملا بحقيقته في موضع وبمجازه في موضع آخر. ثم طريق معرفة الحقيقة السماع لان الاصل فيه الوضع ولا يصير ذلك معلوما إلا بالسماع بمنزلة المنصوص في أحكام الشرع، وطريق الوقوف عليها السماع فقط. وإنما طريق معرفة المجاز الوقوف على مذهب العرب في الاستعارة دون السماع بمنزلة القياس في أحكام الشرع، فإن طريق تعدية حكم النص إلى الفروع معلوم وهو التأمل في معاني النص واختيار الوصف المؤثر منها لتعدية الحكم بها إلى الفروع، فإذا وقف مجتهد على ذلك وأصاب طريقه كان ذلك مسموعا منه وإن لم يسبق به، فكذلك في الاستعارة إذا وقف إنسان على معنى تجوز الاستعارة به عند العرب فاستعار بذلك المعنى واستعمل لفظا في موضع كان مسموعا منه وإن لم يسبق به، وعلى هذا يجري كلام البلغاء من الخطباء والشعراء في كل وقت. فنقول: طريق الاستعارة عند العرب الاتصال، والاتصال بين الشيئين يكون صورة أو معنى، فإن كل موجود متصور تكون له صورة ومعنى، فالاتصال لا يكون إلا باعتبار الصورة أو باعتبار المعنى. فأما الاستعارة للاتصال معنى فنحو تسمية العرب الشجاع أسدا للاتصال بينهما في معنى الشجاعة والقوة، والبليد حمارا لاتصال بينهما في معنى البلادة، والاستعارة للاتصال صورة نحو تسمية العرب المطر سماء، فإنهم يقولون: ما زلنا نطأ السماء حتى أتيناكم يعنون المطر، لانها تنزل من السحاب والعرب تسمي كل ما علا فوقك سماء ويكون نزول المطر من علو فسموه سماء مجازا للاتصال صورة، وقال تعالى: {أو جاء أحد منكم من الغائط} والغائط اسم للمطمئن من الارض، وسمي الحدث به مجازا لان يكون في المطمئن من الارض عادة، وهذا اتصال من حيث الصورة، وقال تعالى: {أو لامستم النساء} والمراد الجماع لان اللمس سببه صورة فسماه به مجازا وقال تعالى: {إني أراني أعصر خمرا} (وإنما يعصر العنب وهو مشتمل على السفل والماء والقشر إلا أنه بالعصر يصير خمرا) في أوانه فسماه به مجازا لاتصال بينهما في الذات صورة، فسلكنا في الاسباب الشرعية والعلل هذين الطريقين في الاستعارة وقلنا يصح الاستعارة للاتصال سببا فإنه نظير الاستعارة للاتصال صورة في المحسوسات، وللاتصال في المعنى المشروع الذي جاء

لاجله شرع يصلح الاستعارة، وهو نظير الاتصال معنى في المحسوسات فإنه لا خلاف بين العلماء أن صلاحية الاستعارة غير مختص بطريق اللغة وأن الاتصال في المعاني والأحكام الشرعية يصلح للاستعارة، وهذا لان الاستعارة للقرب والاتصال وذلك يتحقق في المحسوس وغير المحسوس، فالأحكام الشرعية قائمة بمعناها متعلقة بأسبابها فتكون موجودة حكما بمنزلة الموجود حسا فيتحقق معنى القرب والاتصال فيها، ولان المشروعات إذا تأملت في أسبابها وجدتها دالة على الحكم المطلوب بها باعتبار أصل اللغة فيما تكون معقولة المعنى والكلام فيه ولا استعارة فيما لا يعقل معناه، ألا ترى أن البيع مشروع لايجاب الملك وموضوع له أيضا في اللغة، وقد اتفق العلماء في جواز استعارة لفظ التحرير لايقاع الطلاق به، وجوز الشافعي رحمه الله استعارة لفظ الطلاق لايقاع العتق به، والائمة من السلف استعملوا الاستعارة بهذا الطريق أيضا وكتاب الله تعالى ناطق بذلك، يعني قوله تعالى: {وامرأة مؤمنة إن وهبت نفسها للنبي إن أراد النبي أن يستنكحها} فإن الله تعالى جعل هبتها نفسها جوابا للاستنكاح وهو طلب النكاح، ولا خلاف أن نكاح رسول الله صلى الله عليه وسلم كان ينعقد بلفظ الهبة على سبيل الاستعارة لا على سبيل حقيقة الهبة، فإن الهبة لتمليك المال فلا يكون عاملا بحقيقتها فيما ليس بمال، ولانها لا توجب الملك إلا بالقبض فيما كانت حقيقة فيه فكيف فيما ليست بحقيقة فيه، فعرفنا أنها استعارة قامت مقام النكاح بطريق المجاز، وكذلك كان يتعلق بنكاحه حكم القسم والطلاق والعدة وإن كان معقودا بلفظ الهبة، فعرفنا أنه كان بطريق الاستعارة على معنى أن اللفظ متى صار مجازا عن غيره سقط اعتبار حقيقته وصار التكلم به كالتكلم بما هو مجاز عنه. ثم ليس للرسالة أثر في معنى الخصوصية بوجوه الكلام، فإن معنى الخصوصية هو التخفيف والتوسعة وما كان يلحقه حرج في استعمال لفظ النكاح فقد كان أفصح الناس، وهذه جملة لا خلاف فيها، إلا أن الشافعي رحمه الله قال نكاح غيره لا ينعقد بهذا اللفظ لانه عقد مشروع لمقاصد لا تحصى مما يرجع إلى مصالح الدين والدنيا، ولفظ النكاح والتزويج يدل على ذلك باعتبار أنها تبتنى على الاتحاد، فالتزويج تلفيق بين الشيئين على وجه يثبت به الاتحاد بينهما في المقصود كزوجي الخف ومصراعي الباب، والنكاح بمعنى الضم الذي ينبئ عن الاتحاد بينهما في القيام بمصالح المعيشة، وليس في هذين اللفظين ما يدل على التمليك باعتبار أصل الوضع، ولهذا لا يثبت ملك العين بهما، فالالفاظ

الموضوعة لايجاب ملك العين فيها قصور فيما هو المقصود بالنكاح، إلا أن في حق رسول الله صلى الله عليه وسلم كان ينعقد نكاحه بهذا اللفظ مع قصور فيه تخفيفا عليه وتوسعة للغات عليه، كما قال تعالى: {خالصة لك} وفي حق غيره لا يصلح هذا اللفظ لانعقاد النكاح به لما فيه من القصور، وهو معنى ما يقولون: إنه عقد خاص شرع بلفظ خاص. ونظيره الشهادة فإنها مشروعة بلفظ خاص فلا تصلح بلفظ آخر لقصور فيه حتى إذا قال الشاهد أحلف لا يكون شهادة لان لفظ الحلف موجب بغيره ولفظ الشهادة موجب بنفسه، قال تعالى: {شهد الله أنه لا إله إلا هو} وكذلك لفظ الهبة لا تنعقد به المعاوضة المحضة وهي البيع ابتداء وكأن ذلك لقصور فيها، وفي صفة المعاوضة النكاح أبلغ من البيع، وعلى هذا الاصل لم يجوزوا نقل الأخبار بالمعنى من غير مراعاة اللفظ، ولكنا نقول: النكاح موجب ملك المتعة، وهذه الالفاظ في محل ملك المتعة توجب ملك المتعة تبعا لملك الرقبة فإنها توجب ملك الرقبة وملك الرقبة يوجب ملك المتعة في محله فكان بينهما اتصالا من حيث السببية وهو طريق صالح للاستعارة، ولا حاجة إلى النية لان هذا المحل الذي أضيف إليه متعين لهذا المجاز وهو النكاح، والحاجة إلى النية عند الاشتباه للتعيين، وما ذكروا من مقاصد النكاح فهي لكونها غير محصورة بمنزلة الثمرة كما هو المطلوب من هذا العقد، فأما المقصود فإثبات الملك عليها ولهذا وجب البدل لها عليه، فلو كان المقصود ما سواها من المقاصد لم يجب البدل لها عليه، لان تلك المقاصد مشتركة بينهما، وكذلك جعل الطلاق بيد الزوج لانه هو المالك فإليه إزالة الملك، وإذا ثبت أن المقصود هو الملك وهذه الالفاظ موضوعة لايجاب الملك، ثم لما انعقد هذا العقد بلفظ غير موضوع لايجاب ما هو المقصود وهو الملك، فلان ينعقد بلفظ موضوع لايجاب ما هو المقصود وهو الملك كان أولى، وإنما انعقد هذا العقد بلفظ النكاح والتزويج وإن لم يوضعا لايجاب الملك بهما في الاصل لانهما جعلا علما في إثبات هذا الملك بهما وما يكون علما لشئ بعينه فهو بمنزلة النص فيه فيثبت الحكم به بعينه ولهذا لم ينعقد بهما الاسباب الموجبة لملك العين. فأما الالفاظ الموضوعة لايجاب الملك لا ينتفي باسم العلم عن هذا المحل، وقد تقرر صلاحية الاستعارة بالاتصال من حيث السببية فيثبت هذا الملك بها بطريق الاستعارة. فإن قيل: الاتصال من حيث السببية لا يختص بأحد الجانبين بل يكون من الجانبين جميعا ثم لم يعتبر هذا الاتصال والقرب في إثبات ملك

الرقبة باللفظ الذي هو موضوع لايجاب ملك المتعة، فكذلك لا يعتبر هذا الاتصال لاثبات ملك المتعة باللفظ الموضوع لاثبات ملك الرقبة. قلنا: الاتصال من حيث السببية نوعان: أحدهما اتصال الحكم بالعلة وذلك معتبر في صلاحية الاستعارة من الجانبين، لان العلة غير مطلوبة لعينها بل لثبوت الحكم بها، والحكم لا يثبت بدون العلة فيتحقق معنى القرب والاتصال لافتقار كل واحد منهما إلى الآخر. وبيان هذا فيما قال في الجامع: إذا قال: إن ملكت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد ثم باعه ثم اشترى النصف الثاني لا يعتق، فإن قال: عنيت الملك متفرقا كان أو مجتمعا يدين في القضاء وفيما بينه وبين الله تعالى ويعتق النصف الباقي في ملكه. ولو قال: إن اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصفه فباعه ثم اشترى النصف الباقي يعتق هذا النصف، فإن قال: عنيت الشراء مجتمعا يدين فيما بينه وبين الله تعالى فلا يعتق هذا النصف، وقيل الشراء موجب للملك والملك حكم الشراء فيصلح أن يكون ذكر الملك مستعارا عن ذكر الشراء إذا نوى التفرق فيه، ويصلح أن يكون ذكر الشراء مستعارا عن ذكر الملك إذا نوى الاجتماع فيه حتى يعمل بنيته من حيث الديانة في الموضعين، ولكن فيما فيه تخفيف عليه لا يدين في القضاء للتهمة، وفيما فيه تشديد عليه يدين لانتفاء التهمة. والنوع الآخر اتصال الفرع بالاصل والحكم بالسبب، فإن بهذا الاتصال تصلح استعارة الاصل للفرع والسبب للحكم، ولا تصلح استعارة الفرع للاصل والحكم للسبب، لان الاصل مستغن عن الفرع والفرع محتاج إلى الاصل، لانه تابع له فيصير معنى الاتصال معتبرا فيما هو محتاج إليه دون ما هو مستغنى عنه. وهو نظير الجملة الناقصة إذا عطفت على الجملة الكاملة، فإنه يعتبر اتصال الجملة الناقصة بالكاملة فيما يرجع إلى إكمال الناقصة لحاجتها إلى ذلك حتى يتوقف أول الكلام على آخره ولا يعتبر اتصال الناقص بالكامل في حكم الكامل لانه مستغنى عنه، فملك الرقبة سبب ملك المتعة بينهما اتصال من هذا الوجه فلهذا جاز استعارة السبب للحكم ولا يجوز استعارة الحكم للسبب، واللفظ الموضوع لايجاب ملك الرقبة يجوز أن يستعار لايجاب ملك المتعة، والموضوع لايجاب ملك المتعة لا يصلح مستعارا لايجاب ملك الرقبة، ولهذا الطريق قلنا إن لفظ التحرير عامل في إيقاع الطلاق به مجازا لانها موضوعة لازالة ملك الرقبة، وزوالها سبب لزوال ملك المتعة إلا أنه لا يعمل بدون النية، لان المحل المضاف إليه غير متعين لهذا المجاز، بل هو محل لحقيقة الوصف بالحرية

فيحتاج إلى النية ليتعين فيها الاستعمال بطريق المجاز، ولفظ الطلاق لا يحصل به العتق لانه موضوع لازالة ملك المتعة، وزوال ملك المتعة ليس بسبب لزوال ملك الرقبة، بل هو حكم ذلك السبب فلا يصلح استعارة الحكم للسبب كما لا يصلح استعارة الفرع للاصل لكونه مستغنى عنه، ولكن الشافعي رحمه الله جوز هذه الاستعارة أيضا للقرب بينهما من حيث المشابهة في المعنى وكل واحد منهما إزالة بطريق الابطال مبني على الغلبة، والسراية غير محتمل للفسخ محتمل للتعليق بالشرط والايجاب في المجهول فللمناسبة بينهما في هذا المعنى جوز استعارة كل واحد منهما للآخر، ولكنا نقول: المناسبة في المعنى صالح للاستعارة لكن لا بكل وصف بل بالوصف الذي يختص بكل واحد منهما، الا ترى أنه لا يسمى الجبان أسدا ولا الشجاع حمارا للمناسبة بينهما من حيث الحيوانية والوجود وما أشبه ذلك، ويسمى الشجاع أسدا للمناسبة بينهما في الوصف الخاص وهو الشجاعة، وهذا لان اعتبار هذه المناسبة بينهما للاستعارة بمنزلة اعتبار المعنى في المنصوص لتعدية الحكم به إلى الفروع، ثم لا يستقيم تعليل النص بكل وصف بل بوصف له أثر في ذلك الحكم، لانه لو جوز التعليل بكل وصف انعدم معنى الابتلاء أصلا، فكذلك ههنا لو صححنا الاستعارة للمناسبة في أي معنى كان ارتفع معنى الامتحان واستوى العالم والجاهل، فعرفنا أنه إنما تعتبر المناسبة في الوصف الخاص ولا مناسبة هنا في الوصف الذي لاجله وضع كل واحد منهما في الاصل، فالطلاق موضوع للاطلاق برفع المانع من الانطلاق لا بإحداث قوة الانطلاق في الذات، ومنه إطلاق الابل وإطلاق الاسير والعتاق لاحداث معنى في الذات يوجب القوة، من قول القائل: عتق الفرخ إذا قوي حتى طار، وفي ملك اليمين المملوك عاجز عن الانطلاق لضعف في ذاته وهو أنه صار رقيقا مملوكا مقهورا محتاجا إلى إحداث قوة فيه يصير بها مالكا مستوليا مستبدا بالتصرف، والمنكوحة مالكة أمر نفسها ولكنها محبوسة عند الزوج بالملك الذي له عليها فحاجتها إلى رفع المانع وذلك يكون بالطلاق كما يكون برفع القيد عن الاسير وبحل العقال عن البعير، ولا مناسبة بين رفع المانع وبين إحداث القوة، كما لا مناسبة بين رفع القيد وبين البرء من المرض، فعرفنا أنه لا وجه للاستعارة بطريق المناسبة بينهما في المعنى ولكن بالاتصال من حيث السببية والحكم، وقد بينا أن ذلك صالح من أحد الجانبين دون الجانب الآخر. فإن قيل: عندكم الاجازة لا تنعقد بلفظ البيع نص عليه في كتاب الصلح حيث قال: بيع

السكنى باطل، فالبيع سبب لملك الرقبة وملك الرقبة سبب لملك المنفعة. ثم لم تصح الاستعارة بهذا الطريق عندكم مجازا، وعلى عكس هذا إذا قال لغيره أعتق عبدك عني على ألف درهم فقال أعتقت يثبت التملك شراء بهذا الكلام والعتق ليس بسبب للشراء ثم كان عبارة عنه مجازا، وكذلك شراء القريب إعتاق عندكم والشراء ليس بسبب العتق ثم كان عبارة عنه. قلنا: أما استعمال لفظ البيع في الاجارة فإنما لا يجوز عندنا لانعدام المحل لا لانعدام الصلاحية للاستعارة، لانه إن أضيف لفظ البيع إلى رقبة الدار والعبد فهو عامل بحقيقته في تمليك العين، وإن أضيف إلى منفعتهما فالمنفعة معدومة والمعدوم لا يكون محلا للتمليك، واللفظ متى صار مجازا عن غيره يجعل كأنه وجد التصريح باللفظ الذي هو مجاز عنه. ولو قال: أجرتك منافع هذه الدار لا يصح أيضا وإنما يصح إذا قال أجرتك الدار باعتبار إقامة العين المضاف إليه العقد مقام المنفعة، ولفظ البيع متى أضيف إلى العين كان عاملا في حقيقته حتى لو قال الحر لغيره: بعتك نفسي شهرا بعشرة يجوز ذلك على وجه الاستعارة عن الاجارة، لان عين الحر ليس بمحل لما وضع له البيع حقيقة، وأهل المدينة يسمون الاجارة بيعا فتجوز ههنا الاستعارة للاتصال من حيث السببية، وأما قوله أعتق عبدك عني فمن يقول إن ذلك مجاز عن الشراء فقد أخطأ خطأ فاحشا وكيف يكون ذلك مجازا عنه وهو عامل بحقيقته واللفظ متى صار مجازا عن غيره يسقط اعتبار حقيقته؟ وفي الموضع الذي لا يثبت حقيقة العتق بأن يكون القائل صبيا أو عبدا مأذونا لا يثبت الشراء، فعرفنا أن ثبوت الشراء هناك بطريق الاقتضاء للحاجة إلى تحصيل المقصود الذي صرحنا به وهو الاعتاق عنه فإن من شرطه ثبوت الملك له في المحل والمقتضى ليس من المجاز في شيء، وكذلك شراء القريب عندنا ليس بإعتاق مجازا، وكيف يكون ذلك وهو عامل بحقيقته وهو ثبوت الملك به ولا يجمع بين الحقيقة والمجاز في محل واحد؟ بل بطريق أن الشراء موجب ملك الرقبة وملك الرقبة متمم علة العتق في هذا المحل، فيصير الحكم وهو العتق مضافا إلى السبب الموجب لما تتم به العلة بطريق أنه بمنزلة علة العلة، فأما أن يكون بطريق المجاز فلا. ومن أحكام هذا الفصل أن اللفظ متى كان له حقيقة مستعملة ومجاز متعارف، فعلى قول أبي حنيفة مطلقه يتناول الحقيقة المستعملة دون المجاز، وعلى قولهما مطلقه يتناولهما باعتبار عموم المجاز. وبيانه فيما قلنا إذا حلف لا يشرب من الفرات أو لا يأكل من هذه الحنطة، وهذا في الحقيقة يبتني

على أصل وهو أن المجاز عندهما خلف عن الحقيقة في إيجاب الحكم فهو المقصود لا نفس العبارة، وباعتبار الحكم يترجح عموم المجاز على الحقيقة فإن الحكم به يثبت في الموضعين، وعند أبي حنيفة المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم به لا في الحكم، لانه تصرف من المتكلم في عبارته من حيث إنه يجعل عبارته قائمة مقام عبارة، ثم الحكم يثبت به أصلا بطريق أنه يجعل كالمتكلم بما كان المجاز عبارة عنه لا أنه خلف عن الحكم، وإذا كان المجاز خلفا في التكلم لا يثبت المزاحمة بين الاصل والخلف فيجعل اللفظ عاملا في حقيقته عند الامكان وإنما يصار إلى إعماله بطريق المجاز في الموضع الذي يتعذر إعماله في حقيقته. وعلى هذا الاصل قال أبو حنيفة رضي الله عنه: إذا قال لعبده وهو أكبر سنا منه هذا ابني يعتق عليه، وعلى قول أبي يوسف ومحمد رحمهما الله لا يعتق، لان صريح كلامه محال والمجاز عندهما خلف عن الحقيقة في إيجاب الحكم ففي كل موضع يصلح أن يكون السبب منعقدا لايجاب الحكم الاصلي يصلح أن يكون منعقدا لايجاب ما هو خلف عن الاصل، وفي كل موضع لا يوجد في السبب صلاحية الانعقاد للحكم الاصلي لا ينعقد موجبا لما هو خلف عنه، فإن قوله لامس السماء يصلح منعقدا لايجاب ما هو الاصل وهو البر من حيث إن السماء غير ممسوسة فيصلح أن يكون منعقدا لايجاب الخلف عنه وهو الكفارة، واليمين الغموس لا تصلح سببا لايجاب ما هو الاصل وهو البر فلا يكون موجبا لما هو خلف عنه وهو الكفارة، فهنا أيضا هذا اللفظ في معروف النسب الذي يولد مثله لمثله يصلح سببا لايجاب ما هو الاصل وهو ثبوت النسب إلا أنه امتنع إعماله (للحكم) لثبوت نسبه من الغير فيكون موجبا لما هو خلف عنه وهو العتق، وفيمن هو أكبر سنا منه لا يصلح سببا لايجاب ما هو الاصل فلا يكون موجبا لما هو خلف عنه، ولهذا لا تصير أم الغلام أم الولد له هنا، وفي معروف النسب تصير أم ولد له على ما نص في كتاب الدعوى، وعلى هذا جعلنا بيع الحرة نكاحا، لان هناك المانع من الحكم الذي هو أصل في هذا المحل شرعي وهو تأكد الحرية على وجه لا يحتمل الابطال لا باعتبار أن السبب ليس بصالح لاثبات الحكم الاصلي به في هذا المحل فيكون منعقدا لاثبات ما هو خلف عنه وهو ملك المتعة، ولكن أبو حنيفة يقول المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم لا في الحكم كما قررنا، فالشرط فيه أن يكون الكلام صالحا وصلاحيته بكونه مبتدأ وخبرا بصيغة الايجاب وهو موجود هنا فيكون عاملا في إيجاب الحكم الذي

يقبله هذا المحل بطريق المجاز على معنى أنه سبب للتحرير، فإن من ملك ولده يعتق عليه ويصير معتقا له إذا اكتسب سبب تملكه، فاللفظ متى صار عبارة عن غيره مجازا للاتصال من حيث السببية يسقط اعتبار حقيقته، وباعتبار مجازه ما صادف إلا محلا صالحا، ولما تبين أنه خلف في التكلم لا في الحكم كان عمله كعمل الاستثناء والاستثناء صحيح على أن يكون عبارة عما وراء المستثنى وإن لم يصادف أصل الكلام محلا صالحا له باعتبار أنه تصرف من المتكلم في كلامه، حتى لو قال لامرأته أنت طالق ألفا إلا تسعمائة وتسعة وتسعين لم تقع إلا واحدة، نص عليه في المنتقى، ومعلوم أن المحل غير صالح لما صرح به ومع ذلك كان الاستثناء صحيحا لانه تصرف من المتكلم في كلامه فهنا كذلك. ثم فيه طريقان لابي حنيفة: أحدهما أنه بمنزلة التحرير ابتداء باعتبار أنه ذكر كلاما هو سبب للتحرير في ملكه وهو البنوة فيصير محررا (به) ابتداء مجازا، ولهذا لا تصير الام أم ولد له لانه ليس لتحرير الغلام ابتداء تأثير في إيجاب أمية الولد (لامه) ولانه لا يملك إيجاب ذلك الحق لها بعبارته على الحقيقة ابتداء بل بفعل هو استيلاد، ولهذا قال في كتاب الدعوى: لو ورث رجلان مملوكا ثم ادعى أحدهما أنه ابنه يصير ضامنا لشريكه قيمة نصيبه إذا كان موسرا باعتبار أن ذلك كالتحرير المبتدأ منه، وعلى الطريق الآخر يجعل هذا إقرارا منه بالحرية مجازا كأنه قال عتق علي من حين ملكته فإن ما صرح به وهو البنوة سبب لذلك وهنا هو الاصح، فقد قال في كتاب الاكراه إذا أكره على أن يقول هذا ابني لا يعتق عليه، والاكراه إنما يمنع صحة الاقرار بالعتق لا صحة التحرير ابتداء، ووجوب الضمان في مسألة الدعوى بهذا الطريق أيضا فإنه لو قال عتق علي من حين ملكته كان ضامنا لشريكه أيضا، وعلى هذا الطريق نقول: الجارية تصير أم ولد له لان كلامه كما جعل إقرارا بالحرية للولد جعل إقرارا بأمية الولد للام، فإن ما تكلم به سبب موجب هذا الحق لها في ملكه كما هو موجب حقيقة الحرية للولد، وبهذا الطريق في معروف النسب يثبت العتق لا بالطريق الذي قالا، فإنه مكذب شرعا في الحكم الاصلي والمكذب في كلامه شرعا كالمكذب حقيقة في إهدار كلامه، ألا ترى أنه لو أكره على أن يقول لعبده هذا ابني لا يعتق عليه لانه مكذب شرعا بدليل الاكراه إلا أن دليل التكذيب هناك عامل في الحقيقة والمجاز جميعا، وهنا دليل التكذيب وهو ثبوت نسبه من الغير عامل في الحقيقة دون المجاز وهو الاقرار بحريته من حين ملكه، ولهذا قلنا: لو

قال لزوجته وهي معروفة النسب من غيره هذه ابنتي لا تقع الفرقة بينهما لانه ليس بكلام موجب بطريق الاقرار في ملكه إنما موجبه إثبات النسب وقد صار مكذبا فيه شرعا فصار أصل كلامه لغوا. وبيان هذا أن التبعية لا توجب الفرقة ولكنها تنافي النكاح أصلا، واللفظ متى صار مجازا عن غيره يجعل قائما مقام ذلك اللفظ فكأنه قال ما تزوجتها أو ما كان بيني وبينها نكاح قط، وذلك لا يوجب الفرقة، وكذلك لا يثبت به حرمتها عليه على وجه ينتفي به النكاح، لان في حكم الحرمة هذا الاقرار عليها لا على نفسه والعين هي التي تتصف بالحرمة وهو مكذب شرعا في إقراره على غيره. ولا يدخل على هذا ما إذا قال لعبده يا ابني لان النداء لاستحضار المنادي بصورته لا بمعناه وإنما صار هذا اللفظ مجازا باعتبار معناه كما بينا، فأما إذا قال يا حر أو يا عتيق فإعمال ذلك اللفظ باعتبار أنه علم لاسقاط الرق به لا باعتبار المعنى فيه فكان عاملا على أي وجه أضافه إلى المملوك، والله أعلم.

فصل

في بيان الصريح والكناية

الصريح هو كل لفظ مكشوف المعنى والمراد حقيقة كان أو مجازا، يقال: فلان صرح بكذا، أي أظهر ما في قلبه لغيره من محبوب أو مكروه بأبلغ ما أمكنه من العبارة، ومنه سمي القصر صرحا، قال تعالى: {وقال فرعون يا هامان ابن لي صرحا} والكناية بخلاف ذلك وهو ما يكون المراد به مستورا إلى أن يتبين بالدليل، مأخوذ من قولهم: كنيت وكنوت، ولهذا كان الصريح ما يكون مفهوم المعنى بنفسه، وقد تكون الكناية ما لا يكون مفهوم المعنى بنفسه، فإن الحرف الواحد يجوز أن يكون كناية نحو هاء الغائبة وكاف المخاطبة، يقول الرجل هو يفعل كذا، وهذا الهاء لا يميز اسما من اسم فتكون هذه الكناية من الصريح بمنزلة المشترك من المفسر، وكذلك كل اسم هو ضمير نحو أنا وأنت ونحن فهو كناية، وكل ما يكون متردد المعنى في نفسه فهو كناية، والمجاز قبل أن يصير متعارفا بمنزلة الكناية أيضا لما فيه من التردد، ومنه أخذت الكنية فإنها غير الاسم. والاسم الصريح لكل شخص ما جعل علما له، ثم يكنى بالنسبة إلى ولده فيكون ذلك تعريفا له بالولد الذي هو معروف بالنسب إليه، وهذا ليس من المجاز في شيء ولكن لما كان معرفة المراد منه بغيره سمي كنية، وعلى هذا الاستعارات والتعريضات في الكلام بمنزلة الكناية فإن العرب تكني الحبشي بأبي البيضاء، والضرير بأبي العيناء، وليس بينهما اتصال بل بينهما مضادة، وقد ذكرنا أن المجاز حده الاتصال بينه وبين ما جعل مجازا عنه. عرفنا أن الكناية غير المجاز ولكنهم يكنون بالشيء عن الشيء على وجه السخرية أو على وجه التفاؤل فيكنون عما يذم بما يمدح به على سبيل التفاؤل كما يذكرون صيغة الأمر على وجه الزجر والتهديد، ويقولن تربت يداك على وجه التعطف، فبهذا يتبين أن حد الكناية غير حد المجاز. ثم حكم الصريح ثبوت موجبه بنفسه من غير حاجة إلى عزيمة، وذلك نحو لفظ الطلاق والعتاق فإنه صريح فعلى أي وجه أضيف إلى المحل من نداء أو وصف أو خبر كان موجبا للحكم، حتى إذا قال يا حر أو يا طالق أو أنت حر أو أنت طالق أو قد حررتك أو قد طلقتك يكون إيقاعا نوى أو لم ينو لان عينه قائم مقام معناه في إيجاب

الحكم لكونه صريحا فيه. وحكم الكناية أن الحكم بها لا يثبت إلا بالنية أو ما يقوم مقامها من دلالة الحال، لان في المراد بها معنى التردد فلا تكون موجبة للحكم ما لم يزل ذلك التردد بدليل يقترن بها، وعلى هذا سمى الفقهاء لفظ التحريم والبينونة من كنايات الطلاق وهو مجاز عن التسمية باعتبار معنى التردد فيما يتصل به هذا اللفظ حتى لا يكون عاملا إلا بالنية، فسمي كناية من هذا الوجه مجازا، فأما إذا انعدم التردد بنية الطلاق فاللفظ عامل في حقيقة موجبه حتى يحصل به الحرمة والبينونة، ومعلوم أن ما يكون كناية عن غيره فإن عمله كعمل ما جعل كناية عنه، ولفظ الطلاق لا يوجب الحرمة والبينونة بنفسه، فعرفنا أنه عامل بحقيقته وإنما سمي كناية مجازا إلا قوله اعتدي فإنه كناية لاحتماله وجوها متغايرة وعند إرادة الطلاق لا يكون اللفظ عاملا في حقيقته، فإن حقيقته من باب العد والحساب وذلك محتمل عدد الاقراء وغير ذلك، فإذا نوى الطلاق وكان بعد الدخول وقع الطلاق بمقتضاه من حيث إن الاحتساب بعدد الاقراء من العدة لا يكون إلا بعد الطلاق فكأنه صرح بالطلاق، ولهذا كان الواقع رجعيا ولا يقع به أكثر من واحدة وإن نوى، وإن كان قبل الدخول يقع الطلاق به عند النية على أنه لفظ مستعار للطلاق شرعا، فإن النبي صلى الله عليه وسلم قال لسودة اعتدي ثم راجعها، وقال لحفصة اعتدي ثم راجعها، وكذلك قوله استبرئي رحمك، وكذلك قوله أنت واحدة فإن في قوله واحدة احتمال كونه نعتا لها أو للتطليقة فلا يتعين بدون النية وعند النية يقع الطلاق به بطريق الاضمار، أي أنت طالق تطليقة واحدة، ولهذا كان الواقع به رجعيا. ثم الاصل في الكلام الصريح لانه موضوع للافهام، والصريح هو التام في هذا المراد فإن الكناية فيها قصور باعتبار الاشتباه فيما هو المراد، ولهذا قلنا: إن ما يندرئ بالشبهات لا يثبت بالكناية، حتى إن المقر على نفسه ببعض الاسباب الموجبة للعقوبة ما لم يذكر اللفظ الصريح كالزنا والسرقة لا يصير مستوجبا للعقوبة وإن ذكر لفظا هو كناية، ولهذا لا تقام هذه العقوبات على الاخرس عند إقراره به بإشارته لانه لم يوجد التصريح بلفظه، وعند إقامة البينة عليه لانه ربما يكون عنده شبهة لا يتمكن من إظهارها في إشارته، وعلى هذا لو قذف رجل رجلا بالزنا فقال له رجل آخر صدقت فإن الثاني لا يستوجب الحد، لان ما يلفظ به كناية عن القذف لاحتمال مطلق التصديق وجوها مختلفة، وكذلك لو قال لغيره أما أنا فلست بزان لا يلزمه حد القذف لانه تعريض وليس

بتصريح بنسبته إلى الزنا فيكون قاصرا في نفسه. فإن قيل: أليس أنه لو قذف رجل رجلا بالزنا فقال آخر هو كما قلت فإن الثاني يستوجب الحد وهذا تعريض محتمل أيضا؟ قلنا: نعم ولكن كاف التشبيه توجب العموم عندنا في المحل الذي يحتمله، ولهذا قلنا في قول علي رضي الله عنه: إنما أعطيناهم الذمة ويبذلوا الجزية لتكون دماؤهم كدمائنا وأموالهم كأموالنا: إنه يجرى على العموم فيما يندرئ بالشبهات وما يثبت مع الشبهات، فهذا الكاف أيضا موجبه العموم، لانه حصل في محل يحتمله، فيكون نسبته إلى الزنا قطعا بمنزلة كلام الاول على ما هو موجب العام عندنا.

فصل

في بيان جملة ما تترك به الحقيقة

وهي خمسة أنواع: أحدها دلالة الاستعمال عرفا، والثاني دلالة اللفظ. والثالث سياق النظم، والرابع دلالة من وصف المتكلم، والخامس من محل الكلام. فأما الاول فنقول: تترك الحقيقة بدلالة الاستعمال عرفا، لان الكلام موضوع للافهام والمطلوب به ما تسبق إليه الاوهام، فإذا تعارف الناس استعماله لشئ عينا كان ذلك بحكم الاستعمال كالحقيقة فيه وما سوى ذلك - لانعدام العرف - كالمهجور لا يتناوله إلا بقرينة، ألا ترى أن اسم الدراهم عند الاطلاق يتناول نقد البلد لوجود العرف الظاهر في التعامل به ولا يتناول غيره إلا بقرينة لترك التعامل به ظاهرا في ذلك الموضع وإن لم يكن بين النوعين فرق فيما وضع الاسم له حقيقة. وبيان هذا في اسم الصلاة فإنها للدعاء حقيقة، قال القائل: وصلي على دنها وارتسم وهي مجاز للعبادة المشروعة بأركانها، سميت به لانها شرعت للذكر، قال تعالى: {وأقم الصلاة لذكري} وفي الدعاء ذكر وإن كان يشوبه سؤال، ثم عند الاطلاق ينصرف إلى العبادة المعلومة بأركانها سواء كان فيها دعاء أو لم يكن كصلاة الاخرس وإنما تركت الحقيقة للاستعمال عرفا. وكذلك الحج فإن اللفظ للقصد حقيقة ثم سميت العبادة بها لما فيها من العزيمة والقصد للزيارة فعند الاطلاق الاسم يتناول العبادة للاستعمال عرفا، والعمرة والصوم والزكاة وغيرها على هذا فإن نظائر هذا أكثر من أن تحصى، ولهذا قلنا من نذر صلاة أو حجا أو مشيا إلى بيت الله يلزمه العبادة وإن لم ينو ذلك، فالمشي إلى بيت الله تعالى غير الحج حقيقة ولكن للاستعمال عرفا ينصرف مطلق اللفظ إليه. وكذلك لو قال لله علي أن أضرب بثوبي حطيم الكعبة يلزمه التصدق بالثوب للاستعمال عرفا، فاللفظ حقيقة في غير ذلك. ومن حلف أن لا يشتري رأسا ينصرف يمينه إلى ما يتعارف بيعه في الاسواق من الرؤوس على حسب ما اختلفوا فيه وكان ذلك للاستعمال عرفا، فأما من حيث الحقيقة الاسم يتناول كل رأس. ومن حلف أن لا يأكل بيضا يتناول يمينه بيض الدجاج والاوز خاصة لاستعمال ذلك عند الاكل عرفا، ولا يتناول بيض الحمام والعصفور وما أشبه ذلك، وقد بينا أن العام إذا خص

منه شيء يصير شبيه المجاز. وبيان النوع الثاني وهو دلالة اللفظ فيما إذا حلف أن لا يأكل لحما فأكل لحم السمك أو الجراد لم يحنث في يمينه، لانه أطلق اللحم في لفظه ولحم السمك (أو الجراد) لا يذكر إلا بقرينة فكان قاصرا فيما يتناوله اسم مطلق اللحم، بمنزلة الصلاة على الجنازة فإنه قاصر فيما يتناوله مطلق اسم الصلاة من حيث إنه لا يذكر إلا بالقرينة، فلا يتناوله الاسم بدون القرينة. فإن قيل: أليس أنه لو أكل لحم خنزير أو لحم إنسان فإنه يحنث في يمينه وهذا لا يذكر إلا بقرينة؟ قلنا: نعم ولكن ذكر القرينة هنا ليس لقصور معنى اللحمية فيهما، فإن اللحم اسم معنوي موضوع لما يتولد من الدم ولا قصور في ذلك في لحم الخنزير والآدمي، فأما لحم السمك والجراد فإنه قاصر في ذلك المعنى، لانه لا دم للسمك ولا للجراد، فكذلك معنى الغذاء المطلوب باللحم لا يتم بالسمك والجراد. فعرفنا أن القرينة فيها للقصور، ومعنى الغذاء المطلوب باللحم يتم في لحم الخنزير والآدمي، فعرفنا أن القرينة لبيان الحرمة لا لقصور في معنى اللحمية، وليس للحرمة تأثير في المنع من إتمام شرط الحنث، وعلى هذا قلنا في قوله كل مملوك لي حر لا يدخل المكاتب بدون النية لانه تلفظ بالمملوك والمكاتب متردد بين كونه مالكا وبين كونه مملوكا فإنه مالك يدا وتصرفا مملوك رقا، وكذلك صرح بالاضافة إليه والمكاتب مضاف إليه من وجه دون وجه، فللدلالة في لفظه لا يتناوله الكلام بدون النية ولكن يتناوله مطلق اسم الرقبة المذكورة في قوله: {أو تحرير رقبة} لانه يتناول الذات المرقوق، والرق لا ينتقض بعقد الكتابة بدليل احتمالها الفسخ واشتراط الملك بقدر ما يصح به التحرير وذلك موجود في المكاتب فيتأدى به الكفارة. وكذلك قوله كل امرأة له طالق لا يتناول المختلعة بغير نية وإن كانت في العدة من غير النية لبقاء ملك اليد وزوال أصل ملك النكاح، وعلى عكس ما ذكرنا من معنى القصور معنى الزيادة أيضا، فإن أبا حنيفة رحمه الله قال: من حلف لا يأكل فاكهة فأكل عنبا أو رطبا أو رمانا لم يحنث، وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله يحنث لان اسم الفاكهة يتناولها عند الاطلاق من غير قرينة فتكون كاملة في المعنى المطلوب بهذا الاسم، وأبو حنيفة رحمه الله يقول هي زيادة على ما هو المطلوب بالاسم لان اشتقاق اللفظ من التفكه وهو التنعم، قال تعالى: {انقلبوا فاكهين} أي منعمين والتنعم زائد على ما به القوام، والرطب والعنب قوت يقع به القوام، والرمان في معنى الدواء وقد يقع به القوام أيضا وهو قوت في جملة التوابل وما يقع به القوام

فهو زائد على التنعم، ولهذا عطف الله تعالى الفاكهة عليها وقال {وعنبا} إلى قوله: {وفاكهة وأبا} فللزيادة لا يتناولها مطلق الاسم كما أن للنقصان لا يتناول مطلق الاسم للسمك والجراد. وكذلك لو حلف لا يأكل إداما، عند أبي حنيفة رحمه الله الادام ما يصطبغ به لانه تبع فلا يتناول ما يتأتى أكله مقصودا من الجبن والبيض واللحم، وعلى قول محمد رحمه الله يتناول ذلك لكمال معنى المؤادمة وهي الموافقة فيها كما في المسألة الاولى، وعن أبي يوسف رحمه الله روايتان في هذه المسألة. وبيان النوع الثالث، وهو سياق النظم في قوله تعالى: {فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر إنا أعتدنا للظالمين نارا} فإن بسياق النظم يتبين أن المراد هو الزجر والتوبيخ دون الأمر والتخيير، وكذلك قوله تعالى: {اعملوا ما شئتم إنه بما تعملون بصير} فإن بسياق النظم يتبين أنه ليس المراد ما هو موجب صيغة الأمر بهذه الصفة. وعلى هذا لو أقر وقال: لفلان علي ألف درهم إن شاء الله لم يلزمه شيء، ولو قال: لفلان علي ألف درهم ليس له علي شيء إن شاء الله تلزمه الالف، لان قوله ليس رجوع وصيغة قوله إن شاء الله صيغة التعليق، والارسال والتعليق كل واحد منهما متعارف بين أهل اللسان فكان ذلك من باب البيان لا من باب الرجوع ووجوب المال عليه من حكم إرسال الكلام فمع صيغة التعليق لا يلزمه حكم الارسال باعتبار سياق النظم. وقال في السير الكبير: لو قال مسلم لحربي محصور انزل فنزل كان آمنا، ولو قال انزل إن كنت رجلا فنزل كان فيئا، ولو قال له الحربي المأسور في يده الامان الامان وقال المسلم في جوابه الامان الامان كان آمنا حتى لو أراد قتله بعد هذا فعلى أمراء الجيش أن يمنعوه من ذلك ولا يصدقونه في قوله أردت رد كلامه، ولو قال الامان الامان ستعلم ما تلقى أو قال الامان الامان تطلب أو قال لا تعجل حتى ترى لم يكن ذلك أمانا بدلالة سياق النظم. وكذلك لو قال لغيره اصنع في مالي ما شئت إن كنت رجلا أو قال طلق زوجتي إن كنت رجلا لم يكن توكيلا. ولو قال لغيره: لي عليك ألف درهم فقال الآخر لك علي ألف درهم ما أبعدك من ذلك لم يكن إقرارا. فعرفنا أن بدليل سياق النظم تترك الحقيقة. وبيان النوع الرابع: في قوله تعالى: {واستفزز من استطعت منهم بصوتك} فإن كل واحد يعلم بأنه ليس بأمر لانه لا يجوز أن يظن ظان بأن الله تعالى يأمر بالكفر بحال، فتبين بأن المراد الاقدار والامكان لعلمنا أن ما يأتي به اللعين يكون بإقدار الله تعالى عليه إياه، وكذلك قول القائل اللهم اغفر لي يعلم أنه

سؤال لا أمر لوصف المتكلم وهو أن العبد المحتاج إلى نعمة مولاه لا يطلب منه النعمة إلزاما وإنما يسأله ذلك سؤالا، وعلى هذا قلنا إذا قال لغيره تعال تغد عندي فقال والله لا أتغدى ثم رجع إلى بيته فتغدى لا يحنث لان المتكلم دعاه إلى الغداء الذي بين يديه وقد أخرج كلامه مخرج الجواب، فإذا تقيد الخطاب بالمعلوم من إرادة المتكلم يتقيد الجواب أيضا به. وكذلك لو قامت امرأة لتخرج فقال لها إن خرجت فأنت طالق فرجعت ثم خرجت بعد ذلك اليوم لم تطلق، وعلى هذا لو قالت له زوجته إنك تغتسل في هذه الدار الليلة من الجنابة فقال إن اغتسلت فعبدي حر ثم اغتسل فيها في (غير) تلك الليلة أو في تلك الليلة من غير الجنابة لم يحنث. وبيان النوع الخامس: في قوله تعالى: {وما يستوي الاعمى والبصير} فإن بدلالة محل الكلام يعلم أنه ليس المراد نفي المساواة بينهما على العموم بل فيما يرجع إلى البصر فقط، وقد قلنا إن لفظ العموم في غير المحل القابل للعموم يكون بمعنى المجمل فلا يثبت به إلا ما يتيقن أنه مراد به ويكون ذلك شبه المجاز لدلالة محل الكلام، وعلى هذا قال علماؤنا رحمهم الله في قوله عليه السلام: الاعمال بالنيات وفي قوله عليه السلام: رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه إنه لا يقتضي العموم وارتفاع الحكم، لان بمحل الكلام يتبين أنه ليس المراد أصل العمل فإن ذلك يتحقق بغير النية ومع الخطأ والنسيان والاكراه، فإما أن يكون المراد الحكم أو الاثم، ولا يجوز أن يقال كل واحد منهما مراد لانهما يبتنيان على معنيين متغايرين فإن الثواب على العمل الذي هو عبادة والاثم بالعمل الذي هو محرم يبتني على العزيمة والقصد، والجواز والفساد الذي هو حكم يبتني على الأداء بالاركان والشرائط، ألا ترى أن من توضأ بالماء النجس وهو لا يعلم به فصلى لم تجز صلاته مطلقا حتى لو علم لزمه الاعادة ومع ذلك إذا لم يعلم ولم يكن منه التقصير كان مطيعا باعتبار قصده وعزيمته فيكون هذا بمنزلة المشترك الذي لا عموم له لتغاير المعنى فيما يحتمله فلا يجوز الاحتجاج به في حكم الجواز والفساد إلا بدليل يقترن به فيصير كالمؤول حينئذ، فأما ما يعترض من الدليل الموجب للنسخ أو التخصيص فليس من هذا الباب في شيء، وإنما هذا الباب لمعرفة الوجوه فيما يقترن بالكلام فيصير حقيقة ودليل النسخ والتخصيص كلام معارض إلا أن النسخ معارض صورة وحقيقة والتخصيص معارض صورة، وبيان معنى حتى لا يكون إلا بالمقارن ولكن ذلك المقارن إنما يتبين بما هو نسخ مبتدأ صيغة، فعرفنا أنه ليس من هذا الباب

في شيء. قال رضي الله عنه: والعراقيون من مشايخنا رحمهم الله يزعمون أنه لا عموم للنصوص الموجبة لتحريم الأعيان نحو قوله تعالى: {حرمت عليكم الميتة} وقوله تعالى: {حرمت عليكم أمهاتكم} وقوله عليه السلام: حرمت الخمر لعينها وقالوا امتنع ثبوت حكم العموم في هذه الصورة معنى لدلالة محل الكلام وهو أن الحل والحرمة لا تكون وصفا للمحل وإنما تكون وصفا لافعالنا في المحل حقيقة فإنما يصير المحل موصوفا به مجازا وهذا غلط فاحش، فإن الحرمة بهذه النصوص ثابتة للاعيان الموصوفة بها حقيقة، لان إضافة الحرمة إلى العين تنصيص على لزومه وتحققه فيه، فلو جعلنا الحرمة صفة للفعل لم تكن العين حراما، ألا ترى أن شرب عصير الغير وأكل مال الغير فعل حرام ولم يكن ذلك دليلا على حرمة العين ولزوم هذا الوصف للعين، ولكن عمل هذه النصوص في إخراج هذه المحال من أن تكون قابلة للفعل الحلال وإثبات صفة الحرمة لازمة لاعيانها فيكون ذلك بمنزلة النسخ الذي هو رفع حكم وإثبات حكم آخر مكانه، فبهذا الطريق تقوم العين مقام الفعل في إثبات صفة الحرمة والحل له حقيقة، وهذا إذا تأملت في غاية التحقيق، فمع إمكان العمل بهذه الصيغة جعل هذه الحرمات مجازا باعتبار أنها صفة للفعل لا للمحل يكون خط فاحشا.

فصل

في إبانة طريق المراد بمطلق الكلام

قد بينا أن الكلام ضربان: حقيقة ومجاز، وأنه لا يحمل على المجاز إلا عند تعذر حمله على الحقيقة، فتمس الحاجة إلى معرفة الحقيقة والمجاز، والطريق في ذلك هو النظر في السبب الداعي إلى تعريف ذلك الاسم في الاسماء الموضوعة لا لمعنى، وإلى تعريف المعنى في المعنويات، فما كان أقرب في ذلك فهو أحق، وما كان أكثر إفادة فهو أولى بأن يجعل حقيقة، وذلك يكون بطريقين: التأمل في محل الكلام، والتأمل في صيغة الكلام. أما بيان التأمل في المحل في اختلاف العلماء في موجب العام فعند بعضهم موجبه عند الاطلاق أخص الخصوص، وعندنا موجبه العموم، وما قلناه أحق لانه إذا حمل على أخص الخصوص يبقى بعض ما تناوله مطلق الكلام غير مراد به، والمراد بالكلام تعريف ما وضع الاسم له، فإذا كان صيغة العام موضوعا لمعنى العموم كان حمله عليه عند الاطلاق أحق، ولان الخاص اسم آخر وهو ما وضع له صيغة الخاص فلو جعلنا صيغة العام تناولا للخاص أيضا فقط كان ذلك تكرارا محصنا، وإذا كان المقصود بوضع الاسماء في الاصل إعلام المراد فحمل لفظين على شئ واحد يكون تكرارا وإخراجا لاحد اللفظين من أن يكون مفيدا. فإن قيل: فائدته التأكيد وتوسيع الكلام، قلنا: نعم ولكن هذا في الفائدة دون الفائدة المطلوبة بأصل الوضع، والاطلاق يوجب الكمال فإذا حمل كل واحد من اللفظين على فائدة جديدة باعتبار أصل الوضع كان ذلك أولى من أن يحمل على التكرار لتوسعة الكلام، فهذان الدليلان من محل الكلام قبل التأمل في صيغة اللفظ ولهذا حملنا قوله تعالى: {أو لامستم النساء} على المجامعة دون المس باليد لانه إذا حمل على المس باليد كان تكرارا لنوع حدث واحد، وإذا حمل على المجامعة كان بيانا لنوعي الحدث وأمرا بالتيمم لهما فيكون أكثر فائدة مع أنه معطوف على ما سبق والسابق ذكر نوعي الحدث، فإن قوله: {إذا قمتم إلى الصلاة} أي وأنتم محدثون، ثم قال تعالى: {وإن كنتم جنبا فاطهروا} ثم قال تعالى: {وإن كنتم مرضى} إلى قوله: {فلم تجدوا ماء فتيمموا} فبدلالة محل الكلام يتبين أن المراد الجماع دون المس باليد. وبيان الدلالة من صيغة الكلام في قوله تعالى:

{لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان} قال علماؤنا رحمهم الله: اللغو ما يكون خاليا عن فائدة اليمين شرعا ووضعا، فإن فائدة اليمين إظهار الصدق من الخبر فإذا أضيف إلى خبر ليس فيه احتمال الصدق كان خاليا عن فائدة اليمين فكان لغوا. وقال الشافعي رحمه الله: اللغو ما يجري على اللسان من غير قصد، ولا خلاف في جواز إطلاق اللفظ على كل واحد منهما. ولكن ما قلناه أحق لان ما يجري على لسانه من غير قصد له اسم آخر موضوع وهو الخطأ الذي هو ضد العمد أو السهو الذي هو ضد التحفظ، فأما ما يكون خاليا عن الفائدة لمعنى في نفسه لا بحال المتكلم فليس له اسم موضوع سوى أنه لغو فحمله عليه أولى، ألا ترى إلى قوله: {وإذا سمعوا اللغو أعرضوا عنه} يعني الكلام الفاحش الذي هو خال عن فائدة الكلام بطريق الحكمة دون ما يجري من غير قصد فإن ذلك لا عتب فيه، وقال تعالى: {لا يسمعون فيها لغوا إلا سلاما} وقال تعالى: {والغوا فيه لعلكم تغلبون} ومعلوم أن مراد المشركين التعنت أي إن لم تقدروا على المغالبة بالحجة فاشتغلوا بما هو خال عن الفائدة من الكلام ليحصل مقصودكم بطريق المغالبة دون المحاجة ولم يكن مقصودهم التكلم بغير قصد، وقال تعالى: {وإذا مروا باللغو مروا كراما} أي صبروا عن الجواب وذلك في الكلام الخالي عن الفائدة دون ما يجري من غير قصد، ولان فساد ما يجري من غير قصد باعتبار معنى في المحل وهو القلب الذي هو السبب الباعث على التكلم، وفساد مالا فائدة فيه باعتبار معنى في نفس الكلام فكان هو أقرب إلى الحقيقة فيحمل اللفظ عليه عند الاطلاق. وكذا اختلفوا في العقد فقال الخصم: العقد عبارة عن القصد فإن العزيمة سميت عقيدة. وقلنا: العقد اسم لربط كلام بكلام نحو ربط لفظ اليمين بالخبر الذي فيه رجاء الصدق لايجاب حكم (بكلام) وهو الصدق منه، وكذلك ربط البيع بالشراء لايجاب حكمه وهو الملك فكان ما قلناه أقرب إلى الحقيقة، لان الكلمة باعتبار الوضع من عقد الحبل وهو شد بعضه ببعض وضده الحل، منه تقول العرب: يا عاقدا ذكر حلا، وقال القائل: ولقلب المحب حل وعقد ثم يستعار (لربط الايجاب بالقبول على وجه ينعقد أحدهما بالآخر حكما فيسمى عقدا ثم يستعار) لما يكون سببا لهذا الربط وهو عزيمة القلب فكان ذلك دون العقد الذي هو ضد الحل فيما وضع الاسم له فحمله عليه يكون أحق. ومن ذلك ما قلنا في قوله تعالى: {ثلاثة قروء} إنها الحيض دون الاطهار، لان اللفظ إما أن يكون

مأخوذا من القرء الذي هو الاجتماع، قال تعالى: {فإذا قرأناه فاتبع قرآنه} وقال القائل: هجان اللون لم يقر أجنبيا وهذا المعنى في الحيض أحق، لان معنى الاجتماع في قطرات الدم على وجه لا بد منه ليكون حيضا فإنه ما لم تمتد رؤية الدم لا يكون حيضا وإن كان الدم يجتمع في حالة الطهر في رحمها فالاسم حقيقة للدم المجتمع، ثم زمانه يسمى به مجازا وإن كان مأخوذا من الوقت المعلوم كما قال القائل: إذا هبت لقارئها الرياح وقال آخر: له قرء كقرء الحائض فذلك بزمان الحيض أليق، لانه هو الوقت المعلوم الذي يحتاج إلى إعلامه لمعرفة ما تعلق به من الأحكام، وإن كان مأخوذا من معنى الانتقال كما يقال: قرأ النجم إذا انتقل، فحقيقة الانتقال تكون بالحيض لا بالطهر، إذ الطهر أصل، فباعتبار صيغة اللفظ يتبين أن حمله على الحيض أحق، وكذلك لفظ النكاح فإنما نحمله على الوطء والخصم على العقد، وما قلناه أحق لان الاسم في أصل الوضع لمعنى الضم والالتزام يقول القائل أنكح الصبر أي التزمه وضمه إليك، ومعنى الضم في الوطء يتحقق بما يحصل من معنى الاتحاد بين الواطئين عند ذلك الفعل ولهذا يسمى جماعا، ثم العقد يسمى نكاحا باعتبار أنه سبب يتوصل به إلى ذلك الضم، فبالتأمل في صيغة اللفظ يتبين أن الوطء أحق به إلا في الموضع الذي يتعذر حمله عليه فحينئذ يحمل على ما هو مجاز عنه وهو العقد، وهذا هو الحكم في كل لفظ محتمل للحقيقة والمجاز أنه إذا تعذر حمله على الحقيقة يحمل على المجاز لتصحيح الكلام، وهذا التعذر إما لعدم الامكان أو لكونه مهجورا عرفا أو لكونه مهجورا شرعا، فالذي هو متعذر نحو ما إذا حلف أن لا يأكل من هذه النخلة أو من هذه الكرمة فإن يمينه تنصرف إلى الثمرة لان ما هو الحقيقة في كلامه متعذر، وأما المهجور عرفا فنحو ما إذا حلف أن لا يشرب من هذه البئر فإنه ينصرف يمينه إلى الشرب من ماء البئر لان الحقيقة وهو الكرع في البئر مهجورة، واختلف مشايخنا أنه إذا كرع هل يحنث أم لا؟ فمنهم من يقول يحنث أيضا لان الحقيقة لا تتعطل وإن حمل اللفظ على المجاز، وسواء أخذ الماء في كوز وشربه أو كرع في البئر فقد شرب ماء البئر فيحنث، ومنهم من يقول لا يحنث، لانه لما صار المجاز مرادا سقط اعتبار الحقيقة على ما قال في الجامع: لو قال لاجنبية إن نكحتك فعبدي حر ينصرف يمينه إلى العقد دون الوطء. ولو قال لزوجته: إن نكحتك ينصرف إلى الوطء دون العقد حتى لو أبانها ثم تزوجها لم يحنث ما لم يطأها. ولو قال للمطلقة الرجعية: إن راجعتك ينصرف إلى

الرجعة دون ابتداء العقد، ولو قال للمبانة: إن راجعتك ينصرف إلى ابتداء العقد ولكن الاول أوجه لا باعتبار الجمع بين الحقيقة والمجاز في كونه مرادا باللفظ بل باعتبار عموم المجاز وهو شرب ماء البئر بأي طريق شربه، وعلى هذا قلنا مطلق التوكيل بالخصومة ينصرف إلى الجواب وإن كان ذلك مجازا لان الحقيقة مهجورة شرعا، فإن المدعي إذا كان محقا فالمدعي عليه لا يملك الانكار شرعا ولا يجوز له التوكيل بذلك فيحمل اللفظ على المجاز عند الاطلاق، ثم يصح منه الانكار والاقرار باعتبار معنى عموم المجاز وهو أنه جواب للخصم. ومن حلف أن لا يكلم هذا الصبي فكلمه بعدما صار شيخا يحنث باعتبار أن الحقيقة مهجورة شرعا فإن الصبي سبب للترحم شرعا لا للهجران فيتعين المجاز لهذا. وأمثلة هذا أكثر من أن تحصى، والله أعلم. باب: بيان معاني الحروف المستعملة في الفقه قال رضي الله عنه: اعلم بأن الكلام عند العرب اسم وفعل وحرف، وكما يتحقق معنى الحقيقة والمجاز في الاسماء والافعال فكذلك يتحقق في الحروف، فمنه ما يكون مستعملا في حقيقته، ومنه ما يكون مجازا عن غيره، وكثير من مسائل الفقه تترتب على ذلك فلا بد من بيان هذه الحروف وذكر الطريق في تخريج المسائل عليها. فأولى ما يبدأ به من ذلك حروف العطف. الاصل فيه الواو فلا خلاف أنه للعطف (ولكن عندنا هو للعطف) مطلقا فيكون موجبه الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه في الخبر من غير أن يقتضي مقارنة أو ترتيبا، وهو قول أكثر أهل اللغة. وقال بعض أصحاب الشافعي رحمه الله: إنه موجب للترتيب، وقد ذكر ذلك الشافعي في أحكام القرآن، وكذلك جعل الترتيب ركنا في الوضوء لان في الآية عطف اليد على الوجه بحرف الواو فيجب الترتيب بهذا النص، ألا ترى أن الصحابة رضي الله عنهم لما سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عند السعي بأيهما نبدأ قال: ابدؤوا بما بدأ الله تعالى يريد به قوله تعالى: {إن الصفا والمروة} ففي هذا تنصيص على أن موجب الواو الترتيب، وما وجب ترتيب السجود على الركوع إلا بقوله تعالى: {اركعوا واسجدوا} ولكنا نقول: هذا من باب اللسان، فطريق معرفته التأمل في كلام العرب وفي الاصول الموضوعة عند أهل اللغة، بمنزلة ما لو وقعت الحاجة إلى معرفة حكم الشرع يكون طريقه التأمل في النصوص من الكتاب والسنة والرجوع إلى أصول الشرع، وعند التأمل في كلام العرب وأصول اللغة يتبين أن الواو لا توجب الترتيب، فإن القائل يقول: جاءني زيد وعمرو يفهم من هذا

الأخبار مجيئهما من غير مقارنة ولا ترتيب حتى يكون صادقا في خبره، سواء جاءه عمرو أولا ثم زيد أو زيد ثم عمرو أو جاءا معا. وكذلك وضعوا الواو للجمع مع النون يقولون: جاءني الزيدون أي زيد وزيد وزيد، والقائل يقول: لا تأكل السمك وتشرب اللبن فيفهم منه المنع من الجمع بينهما دون الترتيب على ما قال القائل: لا تنه عن خلق وتأتي مثله عار عليك إذا فعلت عظيم ولو وضع مكان الواو هنا الفاء لم يكن الكلام مستقيما، فالفاء توجب ترتيبا من حيث إنه للتعقيب مع الوصل، فلو كان موجب الواو الترتيب لم يختل الكلام بذكر الفاء مكانه، وكذلك يتبدل الحكم أيضا إذا ذكر الواو مكان الفاء، فإن من يقول لامرأته: إن دخلت الدار وأنت طالق تطلق في الحال، فلو كان موجب الواو الترتيب لكان هو بمنزلة الفاء فينبغي أن يتأخر الطلاق إلى وجود الشرط. وأما من حيث الوضع لغة فلانهم وضعوا كل حرف ليكون دليلا على معنى مخصوص كما فعلوا في الاسماء والافعال، فالاشتراك لا يكون إلا لغفلة من الواضع أو لعذر، وتكرار اللفظ لمعنى واحد يوجب إخلاءه عن الفائدة كما قررنا فلا يليق ذلك بالحكمة. ثم إنهم وضعوا الفاء للوصل مع التعقيب، وثم للتعقيب مع التراخي، ومع للقران. فلو قلنا بأن الواو توجب القران أو الترتيب كان تكرارا باعتبار أصل الوضع، ولو قلنا إنه يوجب العطف مطلقا لكان لفائدة جديدة باعتبار أصل الوضع، ثم يتنوع هذا العطف أنواعا لكل نوع منه حرف خاص. ونظيره من الاسماء الإنسان فإنه للآدمي مطلقا ثم يتنوع أنواعا لكل نوع منه اسم خاص بأصل الوضع والتمر كذلك. وهو نظير ما قلنا في اسم الرقبة إنه للذات مطلقا من غير أن يكون دالا على معنى التقييد بوصف فكذلك الواو للعطف (مطلقا) باعتبار أصل الوضع، ولهذا قلنا: المنصوص عليه في آية الوضوء الغسل والمسح من غير ترتيب ولا قران، ثم كان الترتيب باعتبار فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم وذلك للاكمال فيتأدى الركن بما هو المنصوص وتتعلق صفة الكمال بمراعاة الترتيب فيه. وكذلك في قوله تعالى: {اركعوا واسجدوا} فإنا ما عرفنا الترتيب بهذا النص إذ النصوص فيه متعارضة، فإنه تعالى قال: {واسجدي واركعي مع الراكعين} ولكن مراعاة ذلك الترتيب بكون الركوع مقدمة السجود والقيام مقدمة الركوع على ما نبينه في موضعه إن شاء الله تعالى. وكذلك قوله تعالى: {إن الصفا والمروة} فإن مراعاة الترتيب بينهما ليس باعتبار هذا النص ففي النص بيان أنهما من شعائر الله ولا ترتيب في هذا وإنما قال

رسول الله صلى الله عليه وسلم ابدؤوا بما بدأ الله تعالى على وجه التقريب إلى الافهام لا لبيان أن الواو توجب الترتيب، فإن الذي يسبق إلى الافهام في مخاطبات العباد أن البدائية تدل على زيادة العناية فيظهر بها نوع قوة صالحة للترجيح، ولهذا قال علماؤنا رحمهم الله فيمن أوصى بقرب لا تسع الثلث لها فإنه يبدأ بما بدأ به الموصي إذا استوت في صفة اللزوم، لان البداية تدل على زيادة الاهتمام، وقد زعم بعض مشايخنا أن معنى الترتيب يترجح في العطف الثابت بحرف الواو في قول أبي حنيفة، وفي قول أبي يوسف ومحمد رحمهم الله يترجح معنى القران، وخرجوا على هذا ما إذا قال لامرأته ولم يدخل بها: إن دخلت الدار فأنت طالق وطالق وطالق فدخلت فإنها تطلق واحدة عند أبي حنيفة باعتبار أنه مترتب وقوع الثانية على الاولى وهي تبين في الاولى لا إلى عدة، وعندهما تقع الثلاث عليها باعتبار أنهن يقعن جملة عند الدخول معا، وهذا غلط فلا خلاف بين أصحابنا أن الواو للعطف مطلقا إلا أنهما يقولان موجبه الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه في الخبر. وقوله: إن دخلت الدار فأنت طالق جملة تامة، وقوله وطالق جملة ناقصة لانه ليس فيها ذكر الشرط فباعتبار العطف يصير الخبر المذكور في الجملة التامة كالمعاد في الجملة الناقصة، فيتعلق كل تطليقة بالدخول بلا واسطة وعند الدخول ينزلن جملة كما لو كرر ذكر الشرط مع كل تطليقة، ألا ترى أنه إذا قال: جاءني زيد وعمرو كان المفهوم من هذا ما هو المفهوم من قوله: جاءني زيد جاءني عمرو. وأبو حنيفة رحمه الله يقول: الواو للعطف وإنما يتعلق الطلاق بالشرط كما علقه وهو علق الثانية بالشرط بواسطة الاولى، فإن من ضرورة العطف هذه الواسطة، فالاولى تتعلق بالشرط بلا واسطة والثاني بواسطة الاولى، بمنزلة القنديل المعلق بالحبل بواسطة الحلق، ثم عند وجود الشرط ينزل ما تعلق فينزل كما تعلق، ولكنهما يقولان هذا أن لو كان المتعلق بالشرط طلاقا وليس كذلك بل المتعلق ما سيصير طلاقا عند وجود الشرط إذا وصل إلى المحل، فإنه لا يكون طلاقا بدون المحل. ثم هذه الواسطة في الذكر فتتفرق به أزمنة التعليق وذلك لا يوجب التفرق في الوقوع كما لو كرر الشرط في كل تطليقة وبينهما أيام. وما قاله أبو حنيفة رحمه الله أقرب إلى مراعاة حقيقة اللفظ ومعلوم أنه عند وجود الشرط ذلك الملفوظ به يصير طلاقا، فإذا كان من ضرورة العطف إثبات هذه الواسطة ذكرا فإن عند وجود الشرط يصير ذلك طلاقا واقعا ومن ضرورة تفرق الوقوع أن لا يقع إلا واحدة فإن هذا تبين

به لا إلى عدة كما لو نجز فقال أنت طالق وطالق وطالق. وقال مالك في التنجيز أيضا تطلق ثلاثا لان الواو توجب المقارنة، ألا ترى أنه لو قال: أنت طالق وطالق وطالق إن دخلت الدار تطلق ثلاثا عند الدخول جملة. وهذا غلط فإن للقران حرفا موضوعا وهو مع فلو حملنا الواو عليه كان تكرارا، وإذا أخر الشرط في التعليق إنما تطلق ثلاثا لا بهذا المعنى بل لان الاصل في الكلام المعطوف أنه متى كان في آخره ما يغير موجب أوله توقف أوله على آخره، ولهذا لو ذكر استثناء في آخر الكلام بطل الكل به فكذلك إذا ذكر شرطا، لان بالتعليق بالشرط تبين أن المذكور أولا ليس بطلاق، وإذا توقف أوله على آخره تعلق الكل بالشرط جملة، وإذا كان الشرط سابقا فليس في آخر الكلام ما يغير موجب أوله. وكذلك في التنجيز فإن الاول طلاق سواء ذكر الثاني أو لم يذكر، فإذا لم يتوقف أوله على آخره بانت بالاولى فلغت الثانية والثالثة لانعدام محل الوقوع لا لفساد في التكلم أو العطف. ثم على قول أبي يوسف رحمه الله تقع الاولى قبل أن يفرغ من التكلم بالثانية، وعند محمد عند الفراغ من التكلم بالثانية تقع الاولى لجواز أن يلحق بكلامه شرطا أو استثناء مغيرا. وما قاله أبو يوسف أحق فإنه ما لم يقع الطلاق لا يفوت المحل، فلو كان وقوع الاولى بعد الفراغ من التكلم بالثانية لوقعا جميعا لوجود المحل مع صحة التكلم بالثانية. وعلى هذا قال زفر رحمه الله: لو قال لغير المدخول بها: أنت طالق واحدة وعشرين تطلق واحدة، لان الواو للعطف فتبين بالواحدة قبل ذكر العشرين. ولكنا نقول: تلك كلمة واحدة حكما لانه لا يمكنه أن يعبر عن هذا العدد بعبارة أوجز من هذا، وعطف البعض على البعض يتحقق في كلمتين لا في كلمة واحدة فإنما يقع هنا عند تمام الكلام فتطلق ثلاثا، كما لو قال واحدة ونصفا تطلق اثنتين، لانه ليس لما صرح به عبارة أوجز من ذلك فكانت كلمة واحدة حكما، وعند زفر تطلق واحدة. وعلى هذا الاصل ما قال في الجامع: لو تزوج أمتين بغير إذن مولاهما ثم أعتقهما المولى معا جاز نكاحهما. ولو قال: أعتقت هذه وهذه جاز نكاح الاولى وبطل نكاح الثانية لانه ليس في آخر كلامه ما يغير موجب أوله فنكاح الاولى صحيح أعتق الثانية أو لم يعتق، وبنفوذ العتق في الاولى تنعدم محلية النكاح في حق الثانية لان الامة ليست من المحللات مضمومة إلى الحرة. ومثله لو زوج منه رضيعتين في عقدين بغير رضاه فأرضعتهما امرأة ثم أجاز الزوج نكاحهما معا بطل نكاحهما. ولو قال: أجزت نكاح هذه وهذه بطل نكاحهما أيضا لان في آخر

كلامه ما يغير موجب أوله فإن بآخر الكلام يثبت الجمع بين الاختين نكاحا وذلك مبطل لنكاحهما فيتوقف أول الكلام على آخره. وكان الفراء يقول الواو للجمع والمجموع بحرف الواو كالمجموع بكناية الجمع، وعندنا الواو للعطف والاشتراك على أن يصير كل واحد من المذكورين كأنه مذكور وحده لا على وجه الجمع بينهما ذكرا. وبيان هذا فيما إذا كان لرجل ثلاثة أعبد فقال: هذا حر أو هذا وهذا فإنه يخير في الاولين ويعتق الثالث عينا، كأنه قال هذا حر أو هذا حر، وعند الفراء يخير فإن شاء أوقع العتق على (الاول وإن شاء على) الثاني والثالث، لانه جمع بينهما بحرف الواو فكأنه جمع بكناية الجمع فقال هذا حر وهذان. واستدل بما قال في الجامع: رجل مات وترك ثلاثة أعبد قيمتهم سواء وترك ابنا فقال الابن أعتق والدي هذا في مرضه وهذا وهذا، يعتق من كل واحد منهم ثلثه بمنزلة ما لو قال أعتقهم. ولو قال: أعتق هذا وسكت ثم قال وهذا ثم سكت ثم قال هذا يعتق الاول كله ومن الثاني نصفه ومن الثالث ثلثه. ولكنا نقول: لا وجه لتصحيح كلامه على ما قاله الفراء لان خبر المثنى غير خبر الواحد يقال للواحد حر وللاثنين حران والمذكور في كلامه من الخبر قوله حر فإذا لم يجعل كان كل واحد من الآخرين منفردا بالذكر لا يصلح أن يكون الخبر المذكور خبرا لهما والعطف للاشتراك في الخبر لا لاثبات خبر آخر، وإذا جعلنا الثالث كالمنفرد بالذكر صار كأنه قال أحد هذين حر وهذا فيكون فيه ضم الثالث إلى المعتق من الاولين لا إلى غير المعتق فلهذا عتق الثالث. ومسألة الجامع إنما تخرج على الاصل الذي بينا، فإن في آخر كلامه ما يغير موجب أوله لان موجب أول الكلام عتق الاول مجانا بغير سعاية ويتغير ذلك بآخر كلامه عند أبي حنيفة رحمه الله لان المستسعي بمنزلة المكاتب (عنده) فيتغير حكم أصل العتق، وعندهما يتغير حكم البراءة عن السعاية، فلهذا توقف أوله على آخره. واختلفوا في عطف الجملة التامة على الجملة التامة بحرف الواو نحو ما إذا قال: زينب طالق ثلاثا وعمرة طالق فإنما تطلق عمرة واحدة وكل واحد من الكلامين جملة تامة لانه ابتداء وخبر فالواو بينهما عند بعض مشايخنا لمعنى الابتداء يحسن نظم الكلام كما في قوله تعالى: {والراسخون في العلم} وقوله تعالى: {ويمحو الله الباطل} وقوله تعالى في حكم القذف: {وأولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا} فإنه ابتداء عندنا. قال رضي الله عنه: والاصح أن هذا الواو للعطف أيضا عندي إلا أن الاشتراك في الخبر ليس من حكم بمجرد العطف بل باعتبار حاجة

المعطوف إليه إذا لم يذكر خبرا ولا حاجة إذا ذكر له خبرا، ولهذا عند الحاجة جعلنا خبر المعطوف عين ما هو خبر المعطوف عليه إذا أمكن لا غيره، لان الحاجة ترتفع بعين ذلك، حتى إذا قال لامرأته: أنت طالق إن دخلت هذه الدار وإن دخلت هذه الدار الاخرى فإنما يتعلق بدخول الدار الثانية تلك التطليقة لا غيرها، حتى لو دخلت الدارين لم تطلق إلا واحدة، فأما إذا تعذر ذلك بأن يقول: فلانة طالق وفلانة فإنه يقع على الثانية غير ما وقع على الاولى لان الاشتراك بينهما في تطليقة واحدة لا يتحقق، بمنزلة قوله: جاءني زيد وعمرو فإنه إخبار عن مجيء كل واحد منهما بفعل على حدة لان مجيئهما بفعل واحد لا يتحقق. وعلى هذا الاصل الذي بينا أن الواو لا توجب الترتيب يخرج ما قال في كتاب الصلاة: وينوي بالتسليمة الاولى من عن يمينه من الحفظة والرجال والنساء، فإن مراده العطف لا الترتيب. وكذلك مراده مما قال في الجامع الصغير: من الرجال والنساء والحفظة فإن الترتيب (في النية) لا يتحقق، فعرفنا أن المراد يجمعهم في نيته. وقد تكون الواو بمعنى الحال لمعنى الجمع أيضا فإن الحال يجامع ذا الحال، ومنه قوله تعالى: {حتى إذا جاؤوها وفتحت أبوابها} أي جاؤوها حال ما تكون أبوابها مفتوحة. وعلى هذا قال في المأذون إذا قال لعبده: أد إلي ألفا وأنت حر إنه لا يعتق ما لم يؤد لان الواو بمعنى الحال فإنما جعله حرا عند الأداء وقال في السير: إذا قال افتحوا الباب وأنتم آمنون لا يأمنون ما لم يفتحوا لانه آمنهم حال فتح الباب، وإذا قال لامرأته: أنت طالق وأنت مريضة تطلق في الحال لان الواو للعطف في الاصل فلا يكون شرطا، فإن قال عنيت إذا مرضت يدين فيما بينه وبين الله تعالى لانه عني بالواو الحال وذلك محتمل فكأنه قال في حال مرضها. وكذلك لو قال: أنت طالق وأنت تصلين أو وأنت مصلية. وقال في المضاربة: إذا قال خذ هذه الالف واعمل بها مضاربة في البز فإنه لا يتقيد بصرفه في البز وله أن يتجر فيها ما بدا له من وجوه التجارات لان الواو للعطف فالاطلاق الثابت بأول الكلام لا يتغير بهذا العطف. وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله: إذا قالت المرأة لزوجها طلقني ولك ألف درهم فطلقها تجب الالف عليها، وكذلك لو قال الزوج أنت طالق وعليك ألف درهم فقبلت تجب الالف. وفيه طريقان لهما: أحدهما أنه استعمل الواو بمعنى الباء مجازا فإن ذلك معروف في القسم إذ لا فرق بين قوله والله وبين قوله بالله، وإنما حملنا على هذا المجاز بدلالة المعاوضة فإن الخلع عقد معاوضة فكان هذا بمنزلة ما لو قال

احمل هذا المتاع إلى منزلي ولك درهم، والثاني أن هذا الواو للحال فكأنها قالت طلقني في حال ما يكون لك علي ألف درهم، وإنما حملنا على هذا لدلالة المعاوضة كما في قوله أد إلي ألفا وأنت طالق، بخلاف المضاربة فلا معنى لحرف الباء هناك حتى يجعل الواو عبارة عنه، ولا يمكن حمله على معنى الحال لانعدام دلالة المعاوضة فيه، وأبو حنيفة رحمه الله يقول تطلق ولا شيء عليها لان الواو للعطف حقيقة وباعتبار هذه الحقيقة لا يمكن أن يجعل الالف بدلا عن الطلاق فلو جعل بدلا إنما يجعل بدلالة المعاوضة وذلك في الطلاق زائد فإن الطلاق في الغالب يكون بغير عوض، ألا ترى أن بذكر العوض يصير كلام الزوج بمعنى اليمين حتى لا يمكنه أن يرجع عنه قبل قبولها ولا يجوز ترك الحقيقة باعتبار دليل زائد على ما وضع له في الاصل، بخلاف الاجارة فإنه عقد مشروع بالبدل لا يصح بدونه فأمكن حمل اللفظ على المجاز باعتبار معنى المعاوضة فيه لانه أصل، وإنما يجعل الواو للحال إذا كان بصيغة تحتمل ذلك كما في قوله أد وأنت حر انزل وأنت آمن فإن صيغة كلامه للحال لانه خاطبه بالاول والآخر بصيغة واحدة ويتحقق عتقه في حالة الأداء ويتحقق أمانه في حالة النزول، لان المقصود أن يعلم بمحاسن الشريعة فعسى يؤمن وذلك حالة النزول. فأما قوله خذ هذه الالف واعمل بها في البز فليس في هذه الصيغة احتمال الحال لان البز لا يكون حالا لعمله، وقوله أنت طالق وأنت مريضة للعطف حقيقة ولكن فيه احتمال الحال إذ الطلاق يتحقق في حال المرض، فلاعتبار الظاهر لا يدين في القضاء، ولاحتمال كونه محتملا تعمل نيته. فصل وأما الفاء فهو للعطف، وموجبه التعقيب بصفة الوصل، فيثبت به ترتيب وإن لطف ذلك، لما بينا أن كل حرف يختص بمعنى في أصل الوضع، إذ لو لم يجعل كذلك خرج من أن يكون مفيدا، فالمعنى الذي اختص به الفاء ما بينا، الا ترى أن أهل اللسان وصلوا حرف الفاء بالجزاء وسموه حرف الجزاء لان الجزاء يتصل بالشرط على أن يتعقب نزوله وجود الشرط بلا فصل، وكذلك يستعمل حرف الفاء لعطف الحكم على العلة، يقال: جاء الشتاء فتأهب، ويقال: ضرب فأوجع أي بذلك الضرب، وأطعم فأشبع، أي بذلك الطعام، وعلى هذا قوله عليه السلام: لن يجزي ولد والده إلا أن يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه: أي بذلك الشراء، ولهذا جعلنا الشراء إعتاقا في القريب بواسطة الملك. ويقول: خذ من مالي ألف درهم فصاعدا، أي فما يزداد عليه فصاعدا وارتفاعا. وعلى هذا الاصل قال

علماؤنا رحمهم الله فيمن قال لغيره: بعت منك هذا العبد بألف درهم وقال المشتري فهو حر فإنه يعتق ويجعل قابلا ثم معتقا، بخلاف ما لو قال هو حر أو وهو حر فإنه يكون ردا للايجاب لا قبولا فلا يعتق. ولو قال لخياط: انظر إلى هذا الثوب أيكفيني قميصا فقال نعم قال فاقطعه فقطعه فإذا هو لا يكفيه قميصا كان الخياط ضامنا لان الفاء للوصل والتعقيب فكأنه قال فإن كفاني قميصا فاقطعه، بخلاف ما لو قال اقطعه فقطعه فإذا هو لا يكفيه قميصا فإنه لا يكون ضامنا لوجود الاذن مطلقا. وقد قال بعض مشايخنا: إذا قال لغير المدخول بها: إن دخلت الدار فأنت طالق فطالق فطالق فدخلت إنها تطلق واحدة عند أبي حنيفة رحمه الله باعتبار أن الفاء يجعل مستعارا عن الواو مجازا لقرب أحدهما من الآخر. قال رضي الله عنه: والاصح عندي أن هاهنا تطلق واحدة عندهم جميعا. لان الفاء للتعقيب فيثبت به ترتيب بين الثانية والاولى في الوقوع ومع الترتيب لا يمكن إيقاع الثانية لانها تبين بالاولى ومع إمكان اعتبار الحقيقة لا معنى للمصير إلى المجاز. والدليل على أن الصحيح هذا ما قال في الجامع: إن دخلت هذه الدار فدخلت هذه الدار الاخرى فأنت طالق فإن الشرط أن تدخل الثانية بعد دخول الدار الاولى حتى لو دخلت في الثانية قبل الاولى ثم دخلت في الاولى لم تطلق، بخلاف ما لو قال: ودخلت هذه الدار. وقد توصل الفاء بما هو علة إذا كان محتمل الامتداد، يقول الرجل لغيره: أبشر فقد أتاك الغوث وهذا على سبيل بيان العلة للخطاب بالبشارة ولكن لما كان ذلك ممتدا صح ذكر حرف الفاء مقرونا به، وعلى هذا الاصل لو قال لعبده: أد إلي ألفا فأنت حر فإنه يعتق وإن لم يؤد، لانه لبيان العلة، أي لانك قد صرت حرا وصفة الحرية تمتد. وكذلك لو قال لحربي: انزل فأنت آمن كان آمنا نزل أو لم ينزل، لان معنى كلامه انزل لانك آمن والامان ممتد، فأما ما قال علماؤنا رحمهم الله فيمن يقول: لفلان علي درهم فدرهم إنه يلزمه درهمان فذلك لتحقيق معنى العطف إذ المعطوف غير المعطوف عليه واعتبار معنى الوصل والترتيب في الوجوب لا في الواجب، أو لما تعذر اعتبار حقيقة معنى حرف الفاء جعل عبارة عن الواو مجازا فكأنه قال درهم ودرهم. والشافعي يقول يلزمه درهم واحد، لان ما هو موجب حرف الفاء لا يتحقق هاهنا فيكون صلة للتأكيد كأنه قال درهم فهو درهم. ولكن ما قلناه أحق لانه يضمر ليسقط به اعتبار حرف الفاء والاضمار لتصحيح ما وقع التنصيص عليه لا لالغائه، ثم معنى العطف محكم في هذا الحرف فلا

بد من اعتباره بحسب الامكان، والمعطوف غير المعطوف عليه فيلزمه درهمان لهذا. فصل وأما حرف ثم فهو للعطف على وجه التعقيب مع التراخي، هو المعنى الذي اختص به هذا الحرف بأصل الوضع. يقول الرجل (جاءني زيد ثم عمرو فإنما يفهم منه ما يفهم من قوله) جاءني زيد وبعده عمرو، إلا أن عند أبي حنيفة رحمه الله صفة هذا التراخي أن يكون بمنزلة ما لو سكت ثم استأنف قولا بعد الاول لاتمام القول بالتراخي، وعندهما التراخي بهذا الحرف في الحكم مع الوصل في التكلم لمراعاة معنى العطف فيه. وبيان هذا فيما إذا قال لغير المدخول بها: إن دخلت الدار فأنت طالق ثم طالق ثم طالق، عند أبي حنيفة رحمه الله تتعلق الاولى بالدخول وتقع الثانية في الحال وتلغو الثالثة، بمنزلة قوله أنت طالق طالق طالق من غير حرف العطف حتى ينقطع بعض الكلام عن البعض، وعندهما يتعلق الكل بالدخول ثم عند الدخول يظهر الترتيب في الوقوع فلا تقع إلا واحدة لاعتبار التراخي بحرف ثم. ولو أخر الشرط ذكرا فعند أبي حنيفة رحمه الله تطلق واحدة في الحال ويلغو ما سواها، وعندهما لا تطلق ما لم تدخل الدار فإذا دخلت طلقت واحدة ولو كانت مدخولا بها، فإن أخر الشرط فعند أبي حنيفة رحمه الله تطلق اثنتين في الحال وتتعلق الثالثة بالدخول، وعندهما ما لم تدخل لا يقع شيء فإذا دخلت طلقت ثلاثا. ولو قدم الشرط فعند أبي حنيفة رحمه الله تقع الثانية والثالثة في الحال وتتعلق الاولى بالدخول، وعندهما لا يقع شيء ما لم تدخل فإذا دخلت طلقت ثلاثا، هكذا ذكر مفسرا في النوادر. وقد يستعمل حرف ثم بمعنى الواو مجازا، قال الله تعالى: {ثم كان من الذين آمنوا} وقال تعالى: {ثم الله شهيد على ما يفعلون} وعلى هذا قلنا في قوله عليه السلام: من حلف على يمين ورأى غيرها خيرا منها فليأت الذي هو خير ثم ليكفر يمينه إن حرف ثم في هذه الرواية محمول على الحقيقة، وفي الرواية التي قال فليكفر يمينه ثم ليأت بالذي هو خير حرف ثم بمعنى الواو مجازا لان صيغة الأمر للايجاب وإنما التكفير بعد الحنث لا قبله فحملنا هذا الحرف على المجاز لمراعاة حقيقة الصيغة فيما هو المقصود، إذ لو حملنا حرف ثم على الحقيقة كان الأمر بالتكفير محمولا على المجاز فإنه لا يجب تقديم التكفير على الحنث بالاتفاق، فكان الاولى على هذا أن يجعل حرف ثم بمعنى حرف الفاء فإنه أقرب إليه من حرف الواو، وإنما لم نفعل ذلك لان حرف الفاء يوجب ترتيبا أيضا والحنث غير مرتب على التكفير بوجه فلهذا جعلناه بمعنى الواو. فصل

وأما حرف بل هو لتدارك الغلط بإقامة الثاني مقام الاول وإظهار أن الاول كان غلطا، فإن الرجل يقول جاءني زيد بل عمرو أو لا بل عمرو فإنما يفهم منه الأخبار بمجيء عمرو خاصة، وهو معنى قوله تعالى: {بل كنتم مجرمين}. {بل مكر الليل والنهار إذ تأمروننا أن نكفر بالله} وعلى هذا قال زفر رحمه الله إن من قال لفلان علي ألف درهم بل ألفان يلزمه ثلاثة آلاف، لان بل لتدارك الغلط فيكون إقرارا بألفين ورجوعا عن الالف وبيان أنه كان غلطا ولكن الاقرار صحيح والرجوع باطل، كما لو قال لامرأته أنت طالق واحدة بل اثنتين تطلق ثلاثا، ولكنا نقول يلزمه ألفان لانه ما كان مقصوده تدارك الغلط بنفي ما أقر به أولا بل تدارك الغلط بإثبات الزيادة التي نفاها في الكلام الاول بطريق الاقتضاء، فكأنه قال بل مع تلك الالف ألف أخرى فهما ألفان علي، ألا ترى أن الرجل يقول أتى علي خمسون سنة بل ستون فإنه يفهم هذا من كلامه بل ستون لعشرة زائدة على الخمسين التي أخبرت بها أولا، ولكن هذا يتحقق في الأخبارات لانها تحتمل الغلط ولا يتحقق في الانشاءات فلهذا جعلناه موقعا اثنتين راجعا عن الاولى ورجوعه لا يصح فتطلق ثلاثا، حتى لو قال كنت طلقتك أمس واحدة لا بل اثنتين تطلق اثنتين لان الغلط في الأخبار يتمكن، ولو قال لغير المدخول بها أنت طالق واحدة لا بل اثنتين تطلق واحدة لانه بقوله بل اثنتين أولا بل اثنتين يروم الرجوع عن الاولى وذلك باطل وبعدما بانت بالاولى لم يبق المحل ليصح إيقاع الثنتين عليها، ولو قال إن دخلت الدار فأنت طالق واحدة لا بل اثنتين فدخلت تطلق ثلاثا بالاتفاق لان مع تعلق الاولى بالشرط بقي المحل على حاله وهو بهذا الحرف تبين أنه تعلق الثنتين بالشرط ابتداء لا بواسطة الاولى، لانه راجع عن الاولى فكأنه أعاد ذكر الشرط وصار كلامه في حكم يمينين فعند وجود الشرط تقع الثلاث جملة لتعلق الكل بالشرط بلا واسطة، بخلاف ما قاله أبو حنيفة رحمه الله في حرف الواو فإنه للعطف فيكون هو مقررا للاولى ومعلقا الثانية بالشرط بواسطة الاولى، فعند وجود الشرط يقعن متفرقا أيضا فتبين بالاولى قبل وقوع الثانية والثالثة، والله أعلم. فصل وأما لكن فهو كلمة موضوعة للاستدراك بعد النفي، تقول ما رأيت زيدا لكن عمرا، فالمعنى الذي تختص به هذه الكلمة باعتبار أصل الوضع إثبات ما بعدها فأما نفي ما قبلها فثابت بدليله بخلاف بل، قال تعالى: {فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى} ثم العطف بها إنما يكون عند اتساق

الكلام فإن وجد ذلك كان لتعليق النفي بالاثبات الذي بعدها وإلا كانت للاستئناف. وبيان هذا في مسائل مذكورة في الجامع: منها إذا قال رجل هذا العبد في يدي لفلان فقال المقر له ما كان لي قط ولكنه لفلان، فإن وصل كلامه فهو للمقر له الثاني، وإن فصل فهو للمقر، لان قوله ما كان لي قط تصريح بنفي ملكه فيه، فإذا وصل به قوله لكن لفلان كان بيانا أنه نفي ملكه إلى الثاني بإثبات الملك له بقوله لكن، فإن قطع كلامه كان محمولا على نفي ملكه أصلا كما هو الظاهر وهو رد للاقرار، ثم قوله ولكنه لفلان شهادة بالملك للثاني على المقر وبشهادة الفرد لا يثبت الملك. ولو أن المقضي له بالعبد بالبينة قال ما كان لي قط ولكنه لفلان فقال المقر له قد كان له فباعه أو وهبه مني بعد القضاء له فإنه يكون للثاني، لانه حين وصل الكلام فقد تبين أنه نفي ملكه بإثباته للثاني وذلك يحتمل الانشاء بسبب كان بعد القضاء فيحمل على ذلك في حق المقر له إلا أن المقر يصير ضامنا قيمته للمقضي عليه لان ظاهر كلامه تكذيب لشهوده وإقرار بأن القضاء باطل وهذا حجة عليه، ولكن إنما يقرر هذا الحكم بعد ما تحول الملك إلى المقر له فيضمن قيمته للمقضي عليه. ولو أن أمة زوجت نفسها من رجل بمائة درهم بغير إذن مولاها فقال المولى لا أجيزه لكن أجيزه بمائة وخمسين، أو قال لكن أجيزه إن زدتني خمسين فالعقد باطل لان الكلام غير متسق، فإن نفي الاجازة وإثباتها بعينها لا يتحقق فيه معنى العطف فيرتد العقد بقوله لا أجيزه ويكون قوله لكن أجيزه ابتداء بعد الانفساخ. ولو قال لفلان علي ألف درهم قرض فقال فلان لا ولكنه غصب فإنه يلزمه المال لان الكلام متسق فيتبين بآخره أنه نفي السبب لا أصل المال وأنه قد صدقه في الاقرار بأصل المال ولا تفاوت في الحكم بين السببين، والاسباب مطلوبة للاحكام فعند انعدام التفاوت يتم تصديقه له فيما أقر به فيلزمه المال، وعلى هذا لو قال لك علي ألف درهم ثمن هذه الجارية التي اشتريتها منك فقال الجارية جاريتك ما بعتها منك ولكن لي عليك ألف درهم يلزمه المال، لان الكلام متسق وفي آخره بيان أنه مصدق له في أصل المال مكذب في السبب ولا تفاوت عند سلامة الجارية للمقر فيلزمه المال. فصل وأما أو فهي كلمة تدخل بين اسمين أو فعلين، وموجبها باعتبار أصل الوضع يتناول أحد المذكورين. بيانه في قوله تعالى: {من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة} فإن الواجب في الكفارة أحد الاشياء المذكورة مع إباحة التكفير بكل نوع منها على الانفراد، ولهذا لو كفر بالانواع

كلها كان مؤديا للواجب بأحد الانواع في الصحيح من المذهب، بخلاف ما يقوله بعض الناس وقد بينا هذه. وكذلك في قوله تعالى في كفارة الحلق: {ففدية من صيام أو صدقة أو نسك} وفي جزاء الصيد: {هديا بالغ الكعبة أو كفارة طعام مساكين أو عدل ذلك صياما} وقد ظن بعض مشايخنا أنها في أصل الوضع للتشكيك فإن الرجل إذا قال رأيت زيدا وعمرا يكون مخبرا برؤية كل واحد منهما عينا، ولو قال بل عمرا يكون مخبرا برؤية عمرو عينا. ولو قال أو عمرا يكون مخبرا برؤية أحدهما غير عين على أنه شاك في كل واحد منهما يجوز أن يكون قد رآه ويجوز أن يكون لم يره إلا أن في الابتداءات والأمر والنهي يتعذر حمله على التشكيك فإن ذلك لا يكون إلا عند التباس العلم بالشيء فيحمل على التخيير، وقرر هذا الكلام في تصنيفه. قال رضي الله عنه: وعندي أن هذا غير صحيح لان الشك ليس بأمر مقصود حتى يوضع له كلمة في أصل الوضع، ولكن هذه الكلمة لبيان أن المتناول أحد المذكورين كما ذكرنا إلا أن في الأخبار يفضي إلى الشك باعتبار محل الكلام لا باعتبار هذه الكلمة كما في قوله رأيت زيدا أو عمرا، فأما في الانشاءات لما تبدل المحل وانعدم المعنى الذي لاجله كان معنى الشك فالثابت بهذه الكلمة التخيير باعتبار أصل الوضع وهو أنها تتناول أحد المذكورين على إثبات صفة الإباحة في كل واحد منهما، ولهذا قلنا لو قال هذا العبد حر أو هذا فهو وقوله أحدهما حر سواء يتناول الايجاب أحدهما ويتخير المولى في البيان على أن يكون بيانه من وجه كابتداء الايقاع حتى يشترط لصحة البيان صلاحية المحل للايقاع، ومن وجه هو تعيين للواقع، ولهذا قال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله لو جمع بين عبده ودابته وقال هذا حر أو هذا لغا كلامه، بمنزلة ما لو قال أحدهما حر لان محل الايجاب أحدهما بغير عينه، وإذا لم يكن أحد العبدين محلا صالحا للايجاب فغير المعين منهما لا يكون صالحا وبدون صلاحية المحل لا يصح الايجاب أصلا. وأبو حنيفة رحمه الله يقول هذا الايجاب يتناول أحدهما بغير عينه على احتمال التعيين، ألا ترى أنهما لو كانا عبدين تناول أحدهما على احتمال التعيين إما ببيانه أو بانعدام المزاحمة بموت أحدهما فيصح الايجاب هنا باعتبار هذا المجاز كما هو أصل أبي حنيفة رحمه الله في العمل بالمجاز وإن تعذر العمل بالحقيقة لعدم صلاحية المحل له، وعندهما المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم، فإذا لم يكن المحل صالحا للحكم حقيقة يسقط اعتبار العمل بالمجاز وقد بينا هذا. وعلى هذا لو قال لثلاث نسوة له: هذه طالق أو

هذه وهذه تطلق الثالثة ويتخير في الاولين، بمنزلة ما لو جمع بين الاولين فقال إحداكما طالق وهذه، ولهذا قال زفر رحمه الله في قوله والله لا أكلم فلانا أو فلانا وفلانا إنه لا يحنث إن كلم الاول وحده ما لم يكلم الثالث معه، بمنزلة قوله لا أكلم أحد هذين وهذا. ولكنا نقول هناك إن كلم الاول وحده يحنث وإن كلم أحد الآخرين لا يحنث ما لم يكلمهما لانه أشرك بينهما بحرف الواو والخبر المذكور يصلح للمثنى كما يصلح للواحد، فإنه يقول لا أكلم هذا لا أكلم هذين فيصير كأنه قال لا أكلم هذا أو هذين، بخلاف الطلاق فهناك الخبر المذكور غير صالح للمثنى إذا جمعت بينهما لانه يقال للمثنى طالقان مع أن هناك يمكن أن تجعل الثالثة كالمذكورة وحدها فإن الحكم فيها لا يختلف سواء ضمت إلى الاولى أو إلى الثانية، وهنا الحكم في الثالث يختلف بالانضمام إلى الاول أو الثاني فكان ضمه إلى ما يليه أولى. وعلى هذا لو قال وكلت ببيع هذا العبد هذا الرجل أو هذا فإنه يصح التوكيل استحسانا، بمنزلة ما لو قال وكلت أحدهما ببيعه حتى لا يشترط اجتماعهما على البيع، بخلاف ما لو قال وهذا، وإذا باع أحدهما نفذ البيع ولم يكن للآخر بعد ذلك أن يبيعه، وإن عاد إلى ملكه وقبل البيع يباح لكل واحد منهما أن يبيعه. وكذلك لو قال لواحد بع هذا العبد أو هذا يثبت له الخيار على أن يبيع أحدهما أيهما شاء، بمنزلة ما لو قال بع أحدهما، فأما في البيع إذا أدخل كلمة أو في المبيع أو الثمن فالبيع فاسد للجهالة لان موجب الكلمة التخيير ومن له الخيار منهما غير معلوم، فإن كان معلوما جاز في الاثنين والثلاثة استحسانا ولم يجز في الزيادة على ذلك لبقاء الحظر بعد تعين من له الخيار، ولكن اليسير من الحظر لا يمنع جواز العقد والفاحش منه يمنع جواز العقد. فأما في النكاح ف أبو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى يقولان يثبت التخيير بهذه الكلمة إذا كان مفيدا بأن يقول لامرأة تزوجتك على ألف درهم حالا أو على ألفين إلى سنة أو تزوجتك على ألف درهم أو مائة دينار، ولا يثبت الخيار إذا لم يكن مفيدا بأن يقول تزوجتك على ألف درهم أو ألفين بل يجب الاقل عينا لانه لا فائدة في التخيير بين القليل والكثير في جنس واحد، وصحة النكاح لا تتوقف على تسمية البدل فوجوب المال عند التسمية في معنى الابتداء، بمنزلة الاقرار بالمال أو الوصية أو الخلع أو الصلح عن دم العمد على مال فإنما يثبت الاقل لكونه متيقنا به، ولهذا كل ما يصلح أن يكون مسمى في الصلح عن دم العمد يصلح أن يكون مسمى في النكاح. وأبو حنيفة رضي

الله عنه يقول يصار إلى تحكيم مهر المثل لان التخيير الذي هو حكم هذه الكلمة يمنع كون المسمى معلوما قطعا والموجب الاصلي في النكاح مهر المثل وإنما ينتفي ذلك الموجب عند تسمية معلومة قطعا فإذا انعدم ذلك بحرف أو وجب المصير إلى الموجب الاصلي، بخلاف الخلع والصلح فليس في ذلك العقد موجب أصلي في البدل بل هو صحيح من غير بدل يجب به فلهذا أوجبنا القدر الميتقن به وما زاد على ذلك لكونه مشكوكا فيه يبطل. وعلى هذا قال مالك رحمه الله في حد قطاع الطريق إن الإمام يتخير في ظاهر قوله تعالى: {أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف} فإن موجب الكلمة التخيير والكلام محمول على حقيقته حتى يقوم دليل المجاز. ولكنا نقول في أول الآية تنصيص على أن المذكور جزاء على المحاربة، والمحاربة أنواع كل نوع منها معلوم من تخويف أو أخذ مال أو قتل نفس أو جمع بين القتل وأخذ المال، وهذه الانواع تتفاوت في صفة الجناية والمذكور أجزية متفاوتة في معنى التشديد فوقع الاستغناء بتلك المقدمة عن بيان تقسيم الا جزية على أنواع الجناية نصا، ولكن هذا التقسيم ثابت بأصل معلوم وهو أن الجملة إذا قوبلت بالجملة ينقسم البعض على البعض فلهذا كان الجزاء على كل نوع عينا، كيف وقد نزل جبريل عليه السلام على النبي صلى الله عليه وسلم بهذا التقسيم في أصحاب أبي بردة؟ ولهذا قال أبو حنيفة رحمه الله إذا جمع بين القتل وأخذ المال فللامام الخيار، إن شاء قطع يده ثم قتله وصلبه، وإن شاء قتله وصلبه ولم يقطعه، لان نوع المحاربة متعدد صورة متحد معنى فيتخير لهذا. وقيل أو هنا بمعنى بل كما قال الله تعالى: {فهي كالحجارة أو أشد قسوة} أي بل أشد قسوة فيكون المراد بل يصلبوا إذا اتفقت المحاربة بقتل النفس وأخذ المال بل تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف إذا أخذوا المال فقط بل ينفوا من الارض إذا خوفوا الطريق. وقد تستعار كلمة أو للعطف فتكون بمعنى الواو، قال تعالى: {وأرسلناه إلى مائة ألف أو يزيدون} أي ويزيدون. قال القائل: فلو كان البكاء يرد شيئابكيت على زياد أو عناق على المرأين إذ مضيا جميعا لشأنهما بحزن واحتراق (أي وعناق) بدليل قوله: على المرأين إذ مضيا جميعا. إذا عرفنا هذا فنقول إنما يحمل على هذه الاستعارة عند اقتران الدليل بالكلام، ومن الدليل (على ذلك) أن تكون مذكورة في موضع النفي، قال الله تعالى: {ولا تطع منهم آثما أو كفورا} معناه: ولا كفورا، والدليل فيه ما قدمنا أن النكرة في (موضع) النفي تعم ولا يمكن إثبات التعميم إلا أن

يجعل بمعنى واو العطف ولكن على أن يتناول كل واحد منهما على الانفراد لا على الاجتماع كما هو موجب حرف الواو، ولهذا قلنا لو قال والله أكلم فلانا أو فلانا فإنه يحنث إذا كلم أحدهما، بخلاف قوله فلانا وفلانا فإنه لا يحنث ما لم يكلمهما، ولكن يتناول كل واحد (منهما) على الانفراد حتى لا يثبت له الخيار، ولو كان في الايلاء بأن قال لا أقرب هذه أو هذه فمضت المدة بانتا جميعا. ومن ذلك أن يستعمل الكلمة في موضع الإباحة فتكون بمعنى الواو حتى يتناول معنى الإباحة كل واحد من المذكورين، فإن الرجل يقول جالس الفقهاء أو المتكلمين فيفهم (منه) الاذن بالمجالسة مع كل واحد من الفريقين، والطبيب يقول للمريض كل هذا أو هذا فإنما يفهم منه أن كل واحد منهما صالح لك. وبيان هذا في قوله تعالى: {إلا ما حملت ظهورهما أو الحوايا أو ما اختلط بعظم} فالاستثناء من التحريم إباحة ثم تثبت الإباحة في جميع هذه الاشياء، فعرفنا أن موجب هذه الكلمة في الإباحة العموم وأنه بمعنى واو العطف. وبيان الفرق بين الإباحة والايجاب أن في الايجاب الامتثال بالاقدام على أحدهما، وفي الإباحة تتحقق الموافقة في الاقدام على كل واحد منهما. وعلى هذا قلنا إذا قال لا أكلم أحدا إلا فلانا أو فلانا فإن له أن يكلمهما من غير حنث. ولو قال لاربع نسوة له والله لا أقربكن إلا فلانة أو فلانة فإنه لا يكون موليا منهما جميعا حتى لا يحنث إن قربهما ولا تقع الفرقة بينه وبينهما بمضي المدة قبل القربان. وقد تستعار أو بمعنى حتى قال تعالى: {ليس لك من الأمر شئ أو يتوب عليهم} أي حتى يتوب عليهم. وفي هذه الاستعارة معنى العطف، فإن غاية الشئ تتصل به كما يتصل المعطوف بالمعطوف عليه، ولهذا قال في الجامع: لو قال والله لادخلن هذه الدار اليوم أو لادخلن هذه الدار فأي الدارين دخل بر في يمينه لانه ذكر الكلمة في موضع الاثبات فيقتضي التخيير في شرط البر. ولو قال لا أدخل هذه الدار أو لا أدخل هذه الدار (فأي الدارين دخل حنث في يمينه لانه ذكرها في موضع النفي فكانت بمعنى ولا. ولو قال والله لا أدخل هذه الدار أو أدخل هذه الدار) الاخرى فإن دخل الاولى حنث في يمينه، وإن دخل الثانية أولا بر في يمينه حتى إذا دخل الاولى بعد ذلك لا يحنث بمنزلة قوله لا أدخل هذه الدار حتى أدخل هذه الدار فكأن الدخول في الاخرى غاية ليمينه فإذا دخلها انتهت اليمين، وإن لم يدخلها حتى دخل الاولى حنث لوجود الشرط في حال بقاء اليمين، وإنما جعلناه هكذا لانه يتعذر اعتبار معنى التخيير فيه

للنفي في أحد الجانبين ويتعذر إثبات معنى العطف لعدم المجانسة بين المذكورين فيجعل بمعنى الغاية، لان حرمة الدخول الثابت باليمين يحتمل الامتداد فيليق به ذكر الغاية كما في قوله تعالى: {ليس لك من الأمر شيء أو يتوب عليهم} فإنه لا يمكن حمل الكلمة على العطف إذ الفعل لا يعطف على الاسم والمستقبل لا يعطف على الماضي، ونفي الأمر يحتمل الامتداد فيجعل قوله {أو يتوب} بمعنى الغاية، ولانه نفي الدخول في الدار الاولى فإذا دخل فيها أولا يجعل كأن المذكور آخرا من جنسه نفي فيحنث بالدخول فيها لهذا، وأثبت الدخول في الدار الثانية فإذا دخلها أولا يجعل كأن الاخير من جنسه إثبات كما في قوله لادخلن هذه الدار أو لادخلن هذه الدار. فصل وأما حتى فهي للغاية باعتبار أصل الوضع بمنزلة إلى، هو المعنى الخاص الذي لاجله وضعت الكلمة، قال تعالى: {هي حتى مطلع الفجر} وقال تعالى: {حتى يعطوا الجزية عن يد} وقال تعالى: {حتى يأذن لي أبي} وقال تعالى: {حتى يأتيك اليقين} فمتى كان ما قبلها بحيث يحتمل الامتداد وما بعدها يصلح للانتهاء به كانت عاملة في حقيقة الغاية، ولهذا قلنا إذا حلف أن يلازم غريمه حتى يقضيه ثم فارقه قبل أن يقضيه دينه حنث، لان الملازمة تحتمل الامتداد، وقضاء الدين يصلح منهيا للملازمة. وقال في الزيادات: لو قال عبده حر إن لم أضربك حتى تشتكي يدي أو حتى الليل أو حتى تصبح أو حتى يشفع فلان ثم ترك ضربه قبل هذه الاشياء حنث، لان الضرب بطريق التكرار يحتمل الامتداد والمذكور بعد الكلمة صالح للانتهاء فيجعل غاية حقيقة، وإذا أقلع عن الضرب قبل الغاية حنث إلا في موضع يغلب على الحقيقة عرف فيعتبر ذلك، لان الثابت بالعرف ظاهرا بمنزلة الحقيقة، حتى لو قال إن لم أضربك حتى أقتلك أو حتى تموت فهذا على الضرب الشديد باعتبار العرف، فإنه متى كان قصده القتل لا يذكر لفظ الضرب وإنما يذكر ذلك إذا لم يكن قصده القتل وجعل القتل غاية لبيان شدة الضرب عادة. ولو قال حتى يغشى عليك أو حتى تبكي فهذا على حقيقة الغاية لان الضرب إلى هذه الغاية معتاد. وقد تستعمل الكلمة للعطف فإن بين العطف والغاية مناسبة بمعنى التعاقب ولكن مع وجود معنى الغاية فيها. يقول الرجل جاءني القوم حتى زيد ورأيت القوم حتى زيدا فيكون للعطف مع اعتبار معنى الغاية لانه يفهم بهذا أن زيدا أفضل القوم أو أرذلهم. وقد يدخل بمعنى العطف على جملة فإن ذكر له خبرا فهو خبره وإلا فخبره من جنس ما سبق. يقول الرجل مررت بالقوم

حتى زيد غضبان، وتقول أكلت السمكة حتى رأسها فهذا مما لم يذكر خبره وهو من جنس ما سبق على احتمال أن يكون هو الاكل أو غيره ولكنه إخبار بأن رأسها مأكول أيضا. ولو قال حتى رأسها بالنصب كان هذا عطفا، أي وأكلت رأسها أيضا ولكن باعتبار معنى الغاية. ومثل هذا في الافعال تكون للجزاء إذا كان ما قبلها يصلح سببا لذلك وما بعدها يصلح أن يكون جزاء فيكون بمعنى لام كي، قال تعالى: {وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة} أي لكيلا تكون فتنة، وقال تعالى: {وزلزلوا حتى يقول الرسول} والقراءة بالنصب تحتمل الغاية، معناه إلى أن يقول الرسول فيكون قول الرسول نهاية من غير أن يكون بناء على ما سبق كما هو موجب الغاية أنه لا أثر له فيما جعل غاية له، ويحتمل لكي يقول الرسول، والقراءة بالرفع تكون بمعنى العطف أي ويقول الرسول. وعلى هذا قال في الزيادات: إذا قال إن لم آتك غدا حتى تغديني فعبدي حر فأتاه فلم يغده لا يحنث، لان الاتيان ليس بمستدام فلا يحتمل الكلمة بمعنى حقيقة الغاية وما بعده يصلح جزاء فيكون المعنى لكي تغديني فقد جعل شرط بره الاتيان على هذا القصد وقد وجد، وكذلك لو قال إن لم تأتني حتى أغديك فأتاه ولم يغده لم يحنث. وقد يستعار للعطف المحض كما أشرنا إليه في القراءة بالرفع، ولكن هذا إذا كان المذكور بعده لا يصلح للجزاء فيعتبر مجرد المناسبة بين العطف والغاية في الاستعارة. وعلى هذا قال في الزيادات: إذا قال إن لم آتك حتى أتغدى عندك اليوم أو إن لم تأتني حتى تتغدى عندي اليوم فأتاه ثم لم يتغد عنده في ذلك اليوم حنث، لان الكلمة بمعنى العطف فإن الفعلين من واحد فلا يصلح الثاني أن يكون جزاء للاول فحمل على العطف المحض لتصحيح الكلام، وشرط البر وجود الأمرين في اليوم فإذا لم يوجدا حنث. فإن قيل: أهل النحو لا يعرفون هذا، فإنهم لا يقولون رأيت زيدا حتى عمرا باعتبار العطف؟ قلنا: قد بينا أن في الاستعارات لا يعتبر السماع وإنما يعتبر المعنى الصالح للاستعارة وما أشرنا إليه من المناسبة معنى صالح لذلك فهي استعارة بديعة بنى علماؤنا رحمهم الله جواب المسألة عليها مع أن قول محمد رحمه الله حجة في اللغة فإن أبا عبيد وغيره احتج بقوله، وذكر ابن السراج أن المبرد سئل عن معنى الغزالة فقال هي الشمس، قاله محمد بن الحسن رحمه الله وكان فصيحا فإنه قال لخادم له يوما: انظر هل دلكت الغزالة؟ فخرج ثم دخل فقال: لم أر الغزالة. وإنما أراد محمد هل زالت الشمس؟ فعلى هذا يجوز أن يقول الرجل رأيت

زيدا حتى عمرا بمعنى العطف إلا أن الاولى أن يجعل هذا بمعنى الفاء دون الواو، لان كل واحد منهما للعطف ولكن في الفاء معنى التعقيب فهو أقرب إلى معنى المناسبة كما بينا. فصل وأما إلى فهي لانتهاء الغاية، ولهذا تستعمل الكلمة في الآجال والديون، قال تعالى: {إلى أجل مسمى} وعلى هذا لو قال لامرأته أنت طالق إلى شهر، فإن نوى التنجيز في الحال تطلق ويلغو آخر كلامه، وإن نوى التأخير يتأخر الوقوع إلى مضي الشهر، وإن لم يكن له نية فعلى قول زفر رحمه الله يقع في الحال، لان تأخير الشئ لا يمنع ثبوت أصله (فيكون بمنزلة التأجيل في الدين لا يمنع ثبوت أصله) وعندنا لا يقع لان الكلمة للتأخير فيما يقرن به باعتبار أصل الوضع وقد قرنها بأصل الطلاق وأصلها يحتمل التأخير في التعليق بمضي شهر أو بالاضافة إلى ما بعد شهر، فأما أصل اليمين لا يحتمل التأخير في التعليق والاضافة، فلهذا حملنا الكلمة هناك على تأخير المطالبة. ثم من الغايات بهذه الكلمة ما لا يدخل كقوله تعالى: {ثم أتموا الصيام إلى الليل} ومنها ما يدخل كقوله: {وأيديكم إلى المرافق} والحاصل فيه أن ما يكون من الغايات قائما بنفسه فإنه لا يدخل لانه حد ولا يدخل الحد في المحدود، ولهذا لو قال لفلان من هذا الحائط إلى هذا الحائط لا يدخل الحائطان في الاقرار، وما لا يكون قائما بنفسه فإن كان أصل الكلام متناولا للغاية كان ذكر الغاية لاخراج ما وراءها فيبقى موضع الغاية داخلا كما في قوله تعالى: {وأيديكم إلى المرافق} فإن الاسم عند الاطلاق يتناول الجارحة إلى الابط فذكر الغاية لاخراج ما وراءها، وإن كان أصل الكلام لا يتناول موضع الغاية أو فيه شك فذكر الغاية لمد الحكم إلى موضعها فلا تدخل الغاية كما في قوله تعالى: {إلى الليل} فإن الصوم عبارة عن الامساك ومطلقه لا يتناول إلا ساعة فذكر الغاية لمد الحكم إلى موضع الغاية، ولهذا قال أبو حنيفة رحمه الله: الغاية تدخل في الخيار لان مطلقه يقتضي التأبيد ولان في لزوم البيع في موضع الغاية شكا، وفي الآجال والاجارات لا تدخل الغايات، لان المطلق لا يقتضي التأبيد وفي تأخير المطالبة وتمليك المنفعة في موضع الغاية شك، وفي اليمين إذا حلف لا يكلم فلانا إلى وقت كذا تدخل الغاية في رواية الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله لان مطلقه يقتضي التأبيد فذكر الغاية لاخراج ما وراءها، ولا تدخل في ظاهر الرواية لان في حرمة الكلام ووجوب الكفارة في الكلام في موضع الغاية شكا. وعلى هذا قال زفر رحمه الله: إذا قال لفلان علي من درهم إلى عشرة، أو قال لامرأته أنت طالق من

واحدة إلى ثلاث لا تدخل الغايتان لان الغاية حد والمحدود غير الحد. وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله: تدخل الغايتان لان هذه الغاية لا تقوم بنفسها فلا تكون غاية ما لم تكن ثانية. وقال أبو حنيفة رحمه الله: الغاية الثانية لا تدخل لان مطلق الكلام لا يتناوله وفي ثبوته شك، ولكن الغاية الاولى تدخل للضرورة لان الثانية داخلة في الكلام ولا تكون ثانية قبل دخول الاولى. فصل وأما على فهو للالزام باعتبار أصل الوضع لان معنى حقيقة الكلمة من علو الشئ على الشئ وارتفاعه فوقه وذلك قضية الوجوب واللزوم، ولهذا لو قال لفلان علي ألف درهم أن مطلقه محمول على الدين إلا أن يصل بكلامه وديعة لان حقيقته اللزوم في الدين. ثم تستعمل الكلمة للشرط باعتبار أن الجزاء يتعلق بالشرط ويكون لازما عند وجوده. وبيان هذا في قوله تعالى: {يبايعنك على أن لا يشركن بالله شيئا} وقال تعالى: {حقيق على أن لا أقول على الله إلا الحق} وعلى هذا قال في السير: إذا قال رأس الحصن آمنوني على عشرة من أهل الحصن إن العشرة سواه والخيار في تعيينهم إليه لانه شرط ذلك لنفسه بكلمة على، بخلاف ما لو قال آمنوني وعشرة أو فعشرة أو ثم عشرة فالخيار في تعيين العشرة إلى من آمنهم، لان المتكلم عطف أمانهم على أمان نفسه من غير أن شرط لنفسه في أمانهم شيئا. وقد تستعار الكلمة بمعنى الباء الذي يصحب الاعواض لما بين العوض والمعوض من اللزوم والاتصال في الوجوب، حتى إذا قال بعت منك هذا الشئ على ألف درهم أو آجرتك شهرا على درهم يكون بمعنى الباء، لان البيع والاجارة لا تحتمل التعليق بالشرط فيحمل على هذا المستعار لتصحيح الكلام، ولهذا قال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله، إذا قالت المرأة لزوجها طلقني ثلاثا على ألف درهم فطلقها واحدة يجب ثلث الالف، بمنزلة ما لو قالت بألف درهم لان الخلع عقد معاوضة. وأبو حنيفة رحمه الله يقول لا يجب عليها شئ من الالف ويكون الواقع رجعيا لان الطلاق يحتمل التعليق بالشرط وإن كان مع ذكر العوض، ولهذا كان بمنزلة اليمين من الزوج حتى لا يملك الرجوع عنه قبل قبولها، وحقيقة الكلمة للشرط فإذا كانت مذكورة فيما يحتمل معنى الشرط يحمل عليه دون المجاز وعلى اعتبار الشرط لا يلزمها شئ من المال لانها شرطت إيقاع الثلاث ليتم رضاها بالتزام المال والشرط يقابل المشروط جملة ولا يقابله أجزاء، وقد يكون على بمعنى من، قال تعالى: {إذا اكتالوا على الناس يستوفون} أي من الناس. فصل وكلمة من للتبعيض باعتبار أصل

الوضع، وقد تكون لابتداء الغاية، يقول الرجل خرجت من الكوفة، وقد تكون للتمييز يقال باب من حديد وثوب من قطن، وقد تكون بمعنى الباء، قال تعالى: {يحفظونه من أمر الله} أي بأمر الله، وقد تكون صلة، قال تعالى: {يغفر لكم من ذنوبكم} وقال تعالى: {فاجتنبوا الرجس من الاوثان} وفي حملة على الصلة يعتبر تعذر حمله على معنى وضع له باعتبار الحقيقة أو يستعار له مجازا وتعتبر الحاجة إلى إتمام الكلام به لئلا يخرج من أن يكون مفيدا. وعلى هذا قال في الجامع: إن كان ما في يدي من الدراهم إلا ثلاثة فإذا في يده أربعة فهو حانث لان الدرهم الرابع بعض الدراهم وكلمة من للتبعيض. ولو قالت المرأة لزوجها اخلعني على ما في يدي من الدراهم فإذا في يدها درهم أو درهمان تلزمها ثلاثة دراهم لان من هنا صلة لتصحيح الكلام فإن الكلام لا يصح إلا بها، حتى إذا قالت اخلعني على ما في يدي دراهم كان الكلام مختلا، وفي الاول لو قال إن كان في يدي دراهم كان الكلام صحيحا فعمل الكلمة في التبعيض لا في تصحيح الكلام. وقد بينا المسائل على هذه الكلمة فيما سبق. فصل وأما في فهي للظرف باعتبار أصل الوضع، يقال دراهم في صرة. وعلى اعتبار هذه الحقيقة قلنا إذا قال لغيره غصبتك ثوبا في منديل أو تمرا في قوصرة يلزمه رد كليهما لانه أقر (بغصب مظروف في ظرف فلا يتحقق ذلك إلا) بغصبه لهما. ثم الظرف أنواع ثلاثة: ظرف الزمان وظرف المكان وظرف الفعل. فأما ظرف الزمان فبيانه فيما إذا قال لامرأته أنت طالق في غد فإنها تطلق غدا باعتبار أنه جعل الغد ظرفا، وصلاحية الزمان ظرفا للطلاق من حيث إنه يقع فيه فتصير موصوفة في ذلك الزمان بأنها طالق فعند الاطلاق كما طلع الفجر تطلق فتتصف بالطلاق في جميع الغد بمنزلة ما لو قال أنت طالق غدا، وإن قال نويت آخر النهار لم يصدق عندهما في القضاء كما في قوله غدا، لانه نوى التخصيص فيما يكون موجبه العموم. وعند أبي حنيفة رضي الله عنه يدين في القضاء لان ذكر حرف الظرف دليل على أن المراد جزء من الغد فالوقوع إنما يكون في جزء ولكن ذلك الجزء مبهم في كلامه فعند عدم النية قلنا كما وجد جزء من الغد تطلق فإذا نوى آخر النهار كان هذا بيانا للمبهم وهو مصدق في بيان مبهم كلامه في القضاء بخلاف قوله غدا فاللفظ هناك متناول لجميع الغد فنية آخر النهار تكون تخصيصا، وعلى هذا لو قال إن صمت الشهر فهو على صوم جميع الشهر، ولو قال إن صمت في الشهر فهو على صوم ساعة باعتبار المعنى

الذي قلنا. وأما ظرف المكان فبيانه في قوله أنت طالق في الدار أو في الكوفة فإنه يقع الطلاق عليها حيثما تكون، لان المكان لا يصلح ظرفا (للطلاق) فإن الطلاق إذا وقع في مكان فهو واقع في الامكنة كلها وهي إذا اتصفت بالطلاق في مكان تتصف به في الامكنة كلها إلا أن يقول عنيت إذا دخلت فحينئذ لا يقع الطلاق ما لم تدخل باعتبار أنه كنى بالمكان عن الفعل الموجود فيه أو أضمر الفعل في كلامه فكأنه قال أنت طالق في دخولك الدار، وهذا هو ظرف الفعل على معنى أن الفعل لا يصلح ظرفا للطلاق حقيقة ولكن بين الظرف والشرط مناسبة من حيث المقارنة أو من حيث تعلق الجزاء بالشرط بمنزلة قوام المظروف بالظرف فتصير الكلمة بمعنى الشرط مجازا. ثم إن كان الفعل سابقا أو موجودا في الحال يكون تنجيزا، وإن كان منتظرا يتعلق الوقوع بوجوده كما هو حكم الشرط. وعلى هذا لو قال أنت طالق في حيضتك وهي حائض تطلق في الحال، وإن قال أنت طالق في مجيء حيضتك فإنها لا تطلق حتى تحيض. وقال في الجامع: إذا قال أنت طالق في مجيء يوم لم تطلق حتى يطلع الفجر من الغد، ولو قال في مضي يوم، فإن قال ذلك بالليل فهي طالق كما غربت الشمس من الغد، وإن قال ذلك بالنهار لم تطلق حتى يجيء مثل هذه الساعة من الغد. وعلى هذا قال في السير الكبير: إذا قال رأس الحصن آمنوني في عشرة فهو أحد العشرة لان معنى الظرف في العدد بهذا يتحقق، والخيار في التسعة إلى الذي آمنهم لا إليه، لانه ما شرط لنفسه شيئا في أمان من ضمهم إلى نفسه ليكونوا عشرة. ولو قال لفلان علي عشرة دراهم في عشرة تلزمه عشرة لان العدد لا يصلح ظرفا لمثله بلا شبهة إلا أن يعني حرف مع فإن في يأتي بمعنى مع، قال تعالى: {فادخلي في عبادي} أي مع عبادي، فإذا قال ذلك فحينئذ يلزمه عشرون، ولكن بدون هذه النية لا يلزمه لان المال بالشك لا يجب. وكما أن في يكون بمعنى مع يكون بمعنى من، قال تعالى: {وارزقوهم فيها} أي منها. وكذلك لو قال لامرأته أنت طالق واحدة في واحدة فهي طالق واحدة إلا أن يقول نويت مع فحينئذ تطلق اثنتين دخل بها أم لم يدخل بها، وإن قال عنيت الواو فذلك صحيح أيضا على ما هو مذهب أهل النحو أن أكثر حروف الصلات يقام بعضها مقام بعض، فعند هذه النية تطلق اثنتين إن كان دخل بها وواحدة إن لم يدخل بها، بمنزلة قوله واحدة وواحدة. وقال في الزيادات: إذا قال أنت طالق في مشيئة الله أو في إرادته لم تطلق بمنزلة قوله إن شاء الله كما جعل قوله في دخولك الدار بمنزلة قوله إن

دخلت الدار، إلا في قوله في علم الله فإنها تطلق لان العلم يستعمل عادة بمعنى المعلوم، يقال علم أبي حنيفة، ويقول الرجل اللهم اغفر لنا علمك فينا: أي معلومك، وعلى هذا المعنى يستحيل جعله بمعنى الشرط. فإن قيل: لو قال في قدرة الله لم تطلق، وقد تستعمل القدرة بمعنى المقدور، فقد يقول من يستعظم شيئا: هذه قدرة الله تعالى. قلنا: معنى هذا الاستعمال أنه أثر قدرة الله تعالى إلا أنه قد يقام المضاف إليه مقام المضاف ومثله لا يتحقق في العلم. ومن هذا الجنس أسماء الظروف، وهي: مع، وقبل، وبعد، وعند. فأما مع فهي للمقارنة حقيقة وإن كان قد تستعمل بمعنى بعد، قال تعالى: {إن مع العسر يسرا} وعلى اعتبار حقيقة الوضع قلنا إذا قال لامرأته أنت طالق واحدة مع واحدة تطلق اثنتين سواء دخل بها أو لم يدخل بها، وكذلك لو قال معها واحدة لانهما تقترنان في الوقوع في الوجهين. ولو قال لفلان علي مع كل درهم من هذه الدراهم العشرة درهم فعليه عشرون درهما. وأما قبل فهي للتقديم، قال تعالى: {من قبل أن نطمس وجوها} ولهذا لو قال لامرأته وقت الضحوة أنت طالق قبل غروب الشمس تطلق للحال، بخلاف الملك الذي كان للمورث، فإن الوراثة خلافة، وقد بينا أن عنده استصحاب الحال فيما يرجع إلى الابقاء حجة على الغير. ولكنا نقول: هذا البقاء في حق المورث، فأما في حق الوارث فصفة المالكية تثبت له ابتداء واستصحاب الحال لا يكون حجة فيه بوجه، وعلى هذا قال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله: إذا ادعى عينا في يد إنسان أنه له ميراث من أبيه وأقام الشاهدين فشهدا أن هذا كان لابيه لم تقبل هذه الشهادة. وفي قول أبي يوسف الآخر تقبل، لان الوراثة خلافة فإنما يبقى للوارث الملك الذي كان للمورث، ولهذا يرد بالعيب ويصير مغرورا فيما اشتراه المورث، وما ثبت فهو باق لاستغناء البقاء عن دليل. وهما يقولان في حق الوارث: هذا في معنى ابتداء التملك، لان صفة المالكية تثبت له في هذا المال بعد أن لم يكن مالكا، وإنما يكون البقاء في حق المورث أن لو حضر بنفسه يدعي أن العين ملكه فلا جرم إذا شهد الشاهدان أنه كان له كانت شهادة مقبولة كما إذا شهدا أنه له، فأما إذا كان المدعي هو الوارث وصفة المالكية للوارث تثبت ابتداء بعد موت المورث فهذه الشهادة لا تكون حجة للقضاء بالملك له، لان طريق القضاء بها استصحاب الحال وذلك غير صحيح. فصل ومن هذه الجملة الاستدلال بتعارض الاشباه، وذلك نحو احتجاج زفر رحمه الله في أنه لا يجب غسل المرافق في الوضوء، لان من الغايات ما

يدخل ومنها ما لا يدخل فمع الشك لا تثبت فرضية الغسل فيما هو غاية بالنص، لان هذا في الحقيقة احتجاج بلا دليل لاثبات حكم، فإن الشك الذي يدعيه أمر حادث فلا يثبت حدوثه إلا بدليل. فإن قال: دليله تعارض الاشباه. قلنا: وتعارض الاشباه أيضا حادث فلا يثبت إلا بالدليل. فإن قال: الدليل عليه ما أعده من الغايات مما يدخل بالاجماع وما لا يدخل بالاجماع. قلنا: وهل تعلم أن هذا المتنازع فيه من أحد النوعين بدليل؟ فإن قال أعلم ذلك. قلنا: فإذن عليك أن لا تشك فيه بل تلحقه بما هو من نوعه بدليله. وإن قال: لا أعلم ذلك. قلنا: قد اعترفت بالجهل، فإن كان هذا مما يمكن الوقوف عليه بالطلب فإنما جهلته عن تقصير منك في طلبه وذلك لا يكون حجة أصلا، وإن كان مما لا يمكن الوقوف عليه بعد الطلب كنت معذورا في الوقوف فيه، ولكن هذا العذر لا يصير حجة لك على غيرك ممن يزعم أنه قد ظهر عنده دليل إلحاقه بأحد النوعين، فعرفنا أن حاصل كلامه احتجاج بلا دليل. فصل ومن هذه الجملة الاحتجاج بالاطراد على صحة العلة إما وجودا أو وجودا وعدما فإنه احتجاج بلا دليل في الحقيقة، ومن حيث الظاهر هو احتجاج بكثرة أداء الشهادة، وقد بينا أن كثرة أداء الشهادة وتكرارها من الشاهد لا يكون دليل صحة شهادته. ثم الاطراد عبارة عن سلامة الوصف عن النقوض والعوارض، والناظر وإن بالغ في الاجتهاد بالعرض على الاصول المعلومة عنده فالخصم لا يعجز من أن يقول عندي أصل آخر هو مناقض لهذا الوصف أو معارض فجهلك به لا يكون حجة لك علي، فتبين من هذا الوجه أنه احتجاج بلا دليل، ولكنه فوق ما تقدم في الاحتجاج به من حيث الظاهر، لان من حيث الظاهر الوصف صالح، ويحتمل أن يكون حجة للحكم إذا ظهر أثره عند التأمل، ولكن لكونه في الحقيقة استدلالا على صحته بعدم النقوض والعوارض لم يصلح أن يكون حجة لاثبات الحكم. فإن قيل: أليس أن النصوص بعد ثبوتها يجب العمل بها، واحتمال ورود الناسخ لا يمكن شبهة في الاحتجاج بها قبل أن يظهر الناسخ فكذلك ما تقدم؟ قلنا: أما بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا احتمال للنسخ في كل نص كان حكمه ثابتا عند وفاته، فأما في حال حياته فهكذا نقول: إن الاحتجاج به لاثبات الحكم ابتداء صحيح، فأما لابقاء الحكم أو لنفي الناسخ لا يكون صحيحا، لان احتمال بقاء الحكم واحتمال قيام دليل النسخ فيه كان بصفة واحدة، وقد قررنا هذا في باب النسخ. مبيعا والمبيع الدين لا يكون إلا سلما،

وعلى هذا لو قال لعبده إن أخبرتني بقدوم فلان فأنت حر، فهذا على الخبر الحق الذي يكون بعد القدوم، لان مفعول الخبر محذوف هنا وقد دل عليه حرف الباء الذي هو للالصاق، كقول القائل: بسم الله، أي بدأت بسم الله فيكون معنى كلامه إن أخبرتني خبرا ملصقا بقدوم فلان، والقدوم اسم لفعل موجود فلا يتناول الخبر بالباطل. ولو قال إن أخبرتني أن فلانا قد قدم فهذا على الخبر حقا كان أو باطلا، لانه لما لم يذكر حرف الباء فالمذكور صالح لان يكون مفعول الخبر وأن وما بعده مصدر والخبر إنما يكون بكلام لا يفعل فكأنه قال إن أخبرتني بخبر قدوم فلان، والخبر اسم لكلام يدل على القدوم ولا يوجد عنده القدوم لا محالة. وعلى هذا قال في الزيادات: إذا قال أنت طالق بمشيئة الله أو بإرادته أو بحكمه لم تطلق، وكذلك سائر أخواتها، لان الباء للالصاق فيكون دليلا على معنى الشرط مفضيا إليه. وعلى هذا قال في الجامع: إذا قال لامرأته إن خرجت من هذه الدار إلا بإذني تحتاج إلى الاذن في كل مرة، لان الباء للالصاق فإنما جعل المستثنى خروجا ملصقا بالاذن وذلك لا يكون إلا بتجديد الاذن في كل مرة، قال تعالى: {وما نتنزل إلا بأمر ربك} أي مأمورين بذلك. ولو قال إن خرجت إلا أن آذن لك، فهذا على الاذن مرة (واحدة) لانه يتعذر الحمل ههنا على الاستثناء لمخالفة الجنس في صيغة الكلام فيحمل على معنى الغاية مجازا لما بينهما من المناسبة، وعليه دل قوله تعالى: {إلا أن يحاط بكم}. {إلا أن تقطع قلوبهم} أي حتى. ثم قال الشافعي في قوله تعالى: {وامسحوا برؤوسكم} إن الباء للتبعيض فإنما يلزمه مسح بعض الرأس وذلك أدنى ما يتناوله الاسم. وقال مالك: الباء صلة للتأكيد بمنزلة قوله تعالى: {تنبت بالدهن} كأنه قال وامسحوا رؤوسكم فيلزمه مسح جميع الرأس. وقلنا: أما التبعيض فلا وجه له لان الموضوع للتبعيض حرف من والتكرار والاشتراك لا يثبت بأصل الوضع، ولا وجه لحمله على الصلة لما فيه من معنى الالغاء أو الحمل على غير فائدة مقصودة وهي التوكيد. ولكنا نقول: الباء للالصاق باعتبار أصل الوضع، فإذا قرنت بآلة المسح يتعدى الفعل بها إلى محل المسح فيتناول جميعه كما يقول الرجل: مسحت الحائط بيدي ومسحت رأس اليتيم بيدي فيتناول كله، وإذا قرنت بمحل المسح يتعدى الفعل بها إلى الآلة فلا تقتضي الاستيعاب وإنما تقتضي إلصاق الآلة بالمحل وذلك لا يستوعب الكل عادة، ثم أكثر الآلة ينزل منزلة الكمال، فيتأدى المسح بإلصاق ثلاثة أصابع بمحل المسح، ومعنى التبعيض إنما

يثبت بهذا الطريق لا بحرف الباء. فإن قيل: أليس أن في التيمم حكم المسح ثبت بقوله تعالى: {فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه} ثم الاستيعاب فيه شرط؟ قلنا: أما على رواية الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله فإنه لا يشترط فيه الاستيعاب لهذا المعنى، وأما على ظاهر الرواية فإنما عرفنا الاستيعاب هناك إما بإشارة الكتاب وهو أن الله تعالى أقام التيمم في هذين العضوين مقام الغسل عند تعذر الغسل والاستيعاب في الغسل فرض بالنص فكذلك فيما قام مقامه، أو عرفنا ذلك بالسنة وهو قوله عليه السلام لعمار رضي الله عنه: يكفيك ضربتان: ضربة للوجه وضربة للذراعين. ومن هذا الفصل حروف القسم، والاصل فيها باعتبار الوضع الباء حتى يستقيم استعمالها مع إظهار الفعل ومع إضماره، فإن الباء للالصاق وهي تدل على محذوف كما بينا، وقول الرجل بالله بمعنى أقسم (أو أحلف) بالله كما قال تعالى: {يحلفون بالله ما قالوا} وكذلك يستقيم وصلها بسائر الاسماء والصفات وبغير الله إذا حلف به مع التصريح بالاسم أو الكناية عنه بأن يقول بأبي أو بك لافعلن أو به لافعلن فيصح استعماله في جميع هذه الوجوه لمقصود القسم باعتبار أصل الوضع. ثم قد تستعار الواو مكان الباء في صلة القسم لما بينهما من المناسبة صورة ومعنى. أما الصورة فلان خروج كل واحد منهما من المخرج الصحيح بضم الشفتين، وأما المعنى فلان في العطف إلصاق المعطوف بالمعطوف عليه، وحرف الباء للالصاق إلا أن الواو تستعمل في المضمر (دون المظهر، لا يقال أحلف والله لانه يشبه قسمين، بينهما بعضية، وفي المبتوتة إنه لا يلحقها الطلاق لانه ليس بينهما نكاح، وفي إسلام المروي بالمروي إنه يجوز لانه لم يجمع البدلين الطعم والثمنية، وهذا فاسد لانه استدلال بعدم وصف والعدم لا يصلح أن يكون موجبا حكما، وقد بينا أن العدم الثابت بدليل لا يكون بقاؤه ثابتا بدليل فكيف يستدل به لاثبات حكم آخر. فإن قيل: مثل هذا التعليل كثير في كتبكم. قال محمد رحمه الله: ملك النكاح لا يضمن بالاتلاف لانه ليس بمال، والزوائد لا تضمن بالغصب لانه لم يغصب الولد. وقال أبو حنيفة رحمه الله: العقار لا يضمن بالغصب لانه لم ينقله ولم يحوله. وقال فيما لا يجب فيه الخمس: لانه لم يوجف عليه المسلمون. وقال في تناول الحصاة: لا تجب الكفارة لانه ليس بمطعوم. وقال في الجد: لا يؤدي صدقة الفطر عن النافلة لانه ليس عليه ذلك. فهذا استدلال بعدم وصف أو حكم. قلنا: أولا هذا عندنا غير مذكور على وجه المقايسة بل على وجه الاستدلال فيما كان

سببه واحدا معينا بالاجماع نحو الغصب، فإن ضمان الغصب سببه واحد عين وهو الغصب، فالاستدلال بانتفاء الغصب على انتفاء الضمان يكون استدلالا بالاجماع. وكذلك وجوب ضمان المال بسبب يستدعي المماثلة بالنص وله سبب واحد عين وهو إتلاف المال، فيستقيم الاستدلال بانتفاء المالية في المحل على انتفاء هذا النوع من الضمان وكذلك إذا كان دليل الحكم معلوما في الشرع بالاجماع نحو الخمس فإنه واجب في الغنيمة لا غير وطريق الاغتنام الايجاف عليه بالخيل والركاب، فالاستدلال به لنفي الخمس يكون استدلالا صحيحا، وقد بينا أنه إبلاء العذر في بعض المواضع لا الاحتجاج به على الخصم. فأما تعليل النكاح بأنه ليس بمال فلا يثبت بشهادة النساء مع الرجال يكون تعليلا بعدم الوصف وعدم الوصف لا يعدم الحكم لجواز أن يكون الحكم ثابتا باعتبار وصف آخر، لانه وإن لم يكن مالا فهو من جنس ما يثبت مع الشبهات والاصل المتفق عليه الحدود والقصاص، وبهذا الوصف لا يصير النكاح بمنزلة الحدود والقصاص حتى يثبت مع الشبهات بخلاف الحدود والقصاص، فعرفنا أن بعدم هذا الوصف لا ينعدم وصف آخر يصلح التعليل به لاثباته بشهادة النساء مع الرجال. وكذلك ما علل به من أخوات هذا الفصل فهو يخرج على هذا الحرف إذا تأملت. فصل ومن هذا النوع الاحتجاج بأن الاوصاف محصورة عند القائسين، فإذا قامت الدلالة على فساد سائر الاوصاف إلا وصفا واحدا تثبت به صحة ذلك الوصف ويكون حجة. هذا طريق بعض أصحاب الطرد. وقد جوز الجصاص رحمه الله تصحيح الوصف للعلة بهذا الطريق. قال الشيخ رحمه الله: وقد كان بعض أصدقائي عظيم الجد في تصحيح هذا الكلام، بعلة أن الاوصاف لما كانت محصورة وجميعها ليست بعلة للحكم بل العلة وصف منها، فإذا قام الدليل على فساد سائر الاوصاف سوى واحد منها ثبت صحة ذلك الوصف بدليل الاجماع كأصل الحكم، فإن العلماء إذا اختلفوا في حكم حادثة على أقاويل، فإذا ثبت بالدليل فساد سائر الاقاويل إلا واحدا ثبت صحة ذلك القول، وذلك نحو اختلاف العلماء في جارية بين رجلين جاءت بولد فادعياه، فإنا إذا أفسدنا قول من يقول بالرجوع إلى قول القائف، وقول من يقول بالقرعة، وقول من يقول بالتوقف إنه لا يثبت النسب من واحد منهما يثبت به صحة قول من يقول بأنه يثبت النسب منهما جميعا. وإذا قال لنسائه الاربعة: إحداكن طالق ثلاثا ووطىء ثلاثا منهن حتى يكون ذلك دليلا على انتفاء المحرمة عنهن

تعين بها الرابعة محرمة فكان تقرب هذا من الادلة العقلية. قال الشيخ: وعندي أن هذا غلط لا نجوز القول به، وهو مع ذلك نوع من الاحتجاج بالدليل. أما بيان الغلط فيه وهو أن ما يجعله هذا القائل دليل صحة علته هو الدليل على فساده، لانه لا يمكنه سلوك هذا الطريق إلا بعد قوله بالمساواة بين الاوصاف في أن كل وصف منها صالح أن يكون علة للحكم، وبعد ثبوت هذه المساواة فالدليل الذي يدل على فساد بعضها هو الدليل على فساد ما بقي منها، لانه متى علم المساواة بين شيئين في الحكم ثم ظهر لاحدهما حكم بالدليل فذلك الدليل يوجب مثل فيجازي بها مرة إذا أريد بها الشرط ولا يجازي بها مرة إذا أريد بها الوقت، وإذا استعملت للشرط لم يكن فيها معنى الوقت، وهذا قول أبي حنيفة، وعلى قول نحويي البصرة هي للوقت باعتبار أصل الوضع، وإن استعملت للشرط فهي لا تخلو عن معنى الوقت، بمنزلة متى فإنها للوقت وإن كان قد يجازي بها، فإن المجازاة بها لازمة في غير موضع الاستفهام والمجازاة بإذا جائزة غير لازمة، وهذا قول أبي يوسف ومحمد رحمهما الله. وبيان المسألة ما إذا قال إذا لم أطلقك فأنت طالق أو إذا ما لم أطلقك، فإن عنى بها الوقت تطلق في الحال، وإن عنى الشرط لم تطلق حتى تموت، وإن لم تكن له نية فعلى قول أبي حنيفة لا تطلق حتى يموت، وعلى قولهما تطلق في الحال، قالا إن إذا تستعمل للوقت غالبا وتقرن بما ليس فيه معنى الخطر، فإنه يقال الرطب إذا اشتد الحر والبرد إذا جاء الشتاء، ولا يستقيم مكانها إن، قال تعالى: {إذا الشمس كورت} و {إذا السماء انفطرت} وذلك كائن لا محالة، فعرفنا أنه لا ينفك عن معنى الوقت استعمالا. وتستعمل في جواب الشرط، قال تعالى: {وإن تصبهم سيئة بما قدمت أيديهم إذا هم يقنطون} وما يستعمل في المجازاة لا يكون محض الشرط، فعرفنا أنها بمعنى متى فإنها لا تنفك عن معنى الوقت وإن كان المجازاة بها ألزم من المجازاة بإذا. وإذا ثبت هذا قلنا قد أضاف الطلاق إلى وقت في المستقبل هو خال عن إيقاع الطلاق فيه عليها وكما سكت فقد وجد ذلك الوقت فتطلق، ألا ترى أنه لو قال لامرأته إذا شئت فأنت طالق لم تتوقت المشيئة بالمجلس بمنزلة قوله متى شئت، بخلاف قوله إن شئت، وأبو حنيفة رحمه الله اعتمد ما قال أهل الكوفة إن إذا قد تستعمل بمحض الشرط، واستدل عليه الفراء بقول القائل: استغن ما أغناك ربك بالغنى وإذا تصبك خصاصة فتحمل معناه إن تصبك خصاصة، فإن حمل على معنى الشرط لم يقع الطلاق حتى يموت، وإن حمل

على معنى الوقت وقع الطلاق في الحال والطلاق بالشك لا يقع. وعلى هذا قلنا في قوله إذا شئت إنه لا يتوقت بالمجلس لان المشيئة صارت إليها بيقين، فلو جعلنا الكلمة بمنزلة إن خرج الأمر من يدها بالقيام، ولو جعلناها بمنزلة متى لم يخرج الأمر من يدها بالشك. وأما متى فهي للوقت باعتبار أصل الوضع ولكن لما كان الفعل يليها دون الاسم جعلناها في معنى الشرط ولهذا صح المجازاة بها غير أنها لا تنفك عن معنى الوقت بحال، فإذا قال لامرأته متى لم أطلقك فأنت طالق أو متى ما لم أطلقك فأنت طالق طلقت كما سكت لوجود وقت بعد كلامه لم يطلقها فيه، ولهذا لم نذكر في حروف الشرط كلمة كل لان الاسم يليها دون الفعل فإنها تجمع الاسماء ويستقيم أن يقال كل رجل ولا يستقيم أن يقال كل دخل، وفيها معنى الشرط باعتبار أن الاسم الذي يتعقبها يوصف بفعل لا محالة ليتم كل الكلام وذلك الفعل يصير في معنى الشرط حتى لا ينزل الجزاء إلا بوجوده. بيانه فيما إذا قال كل امرأة أتزوجها وكل عبد أشتريه، وذكرنا في حروف الشرط كلمة كلما لان الفعل يتعقبها دون الاسم. يقال كلما دخل وكلما خرج ولا يقال كلما زيد. وقد قدمنا الكلام في بيان كلما ومن وما. ومما هو في معنى الشرط لو على ما يروى عن أبي يوسف أنه إذا قال لامرأته أنت طالق لو دخلت الدار لم تطلق ما لم تدخل كقوله إن دخلت لان لو تفيد معنى الترقب فيما يقرن به مما يكون في المستقبل فكان بمعنى الشرط من هذا الوجه. ولو قال أنت طالق لو حسن خلقك عسى أن أراجعك تطلق في الحال لان لو هنا إنما تقرن بالمراجعة التي تترقب في المستقبل فتخلو كلمة الايقاع عن معنى الشرط. وأما لولا فهي بمعنى الاستثناء لانها تستعمل لنفي شئ بوجود غيره، قال تعالى: {ولولا رهطك لرجمناك} وعلى هذا قال محمد رحمه الله في قوله أنت طالق لولا دخولك الدار إنها لا تطلق وتجعل هذه الكلمة بمعنى الاستثناء، ذكره الكرخي رحمه الله في المختصر. وبالاخرى إلى فروع أخر فلا يكون انعدام العلة مع بقاء الحكم في موضع ثابتا بالعلة الاخرى دليل فساد العلة. فأما المفارقة فمن الناس من ظن أنها مفاقهة، ولعمري المفارقة مفاقهة ولكن في غير هذا الموضع، فأما على وجه الاعتراض على العلل المؤثرة تكون مجادلة لا فائدة فيها في موضع النزاع. وبيان هذا من وجوه ثلاثة: أحدها أن شرط صحة القياس لتعدية الحكم إلى الفروع تعليل الاصل ببعض أوصافه لا بجميع أوصافه، وقد بينا أنه متى كان التعليل بجميع أوصاف الاصل لا يكون مقايسة،

فبيان المفارقة بين الاصل والفرع بذكر وصف آخر لا يوجد ذلك في الفرع ويرجع إلى بيان صحة المقايسة، فأما أن يكون ذلك اعتراضا على العلة فلا. ثم ذكر وصف آخر في الاصل يكون ابتداء دعوى والسائل جاهل مسترشد في موقف المنكر إلى أن تتبين له الحجة لا في موضع الدعوى، وإن اشتغل بإثبات دعواه فذلك لا يكون سعيا في إثبات الحكم المقصود وإنما يكون سعيا في إثبات الحكم في الاصل وهو مفروغ عنه، ولا يتصل ما يثبته بالفرع إلا من حيث إنه ينعدم ذلك المعنى في الفرع وبالعدم لا يثبت الاتصال، وقد بينا أن العدم لا يصلح أن يكون موجبا شيئا، فكان هذا منه اشتغالا بما لا فائدة فيه. والثالث ما بينا أن الحكم في الاصل يجوز أن يكون معلولا بعلتين ثم يتعدى الحكم إلى بعض الفروع بإحدى العلتين دون الاخرى، فبان انعدام في الفرع الوصف الذي يروم به السائل الفرق، وإن سلم له أنه علة لاثبات الحكم في الاصل فذلك لا يمنع المجيب من أن يعدي حكم الاصل إلى الفرع بالوصف الذي يدعيه أنه علة للحكم، وما لا يكون قدحا في كلام المجيب فاشتغال السائل به يكون اشتغالا بما لا يفيد، وإنما المفاقهة في الممانعة حتى يبين المجيب تأثير علته، فالفقه حكمة باطنة، وما يكون مؤثرا في إثبات الحكم شرعا فهو الحكمة الباطنة، والمطالبة به تكون مفاقهة، فأما الاعراض عنه والاشتغال بالفرق يكون قبولا لما فيه احتمال أن لا يكون حجة لاثبات الحكم، واشتغالا بإثبات الحكم بما ليس بحجة أصلا في موضع النزاع وهو عدم العلة، فتبين أن هذا ليس من المفاقهة في شيء، والله أعلم.

فصل

الممانعة

قال رضي الله عنه: اعلم بأن الممانعة أصل الاعتراض على العلة المؤثرة من حيث إن الخصم المجيب يدعي أن حكم الحادثة ما أجاب به، فإذا لم يسلم له ذلك يذكر وصفا يدعي أنه علة موجبة للحكم في الاصل المجمع عليه وأن هذا الفرع نظير ذلك الاصل، فيتعدى ذلك الحكم بهذا الوصف إلى الفرع، وفي هذا الحكم دعويان فهو أظهر في الدعوى من الاول، أي حكم الحادثة، وإن كانت المناظرة لا تتحقق إلا بمنع دعوى السابق عرفنا أنها لا تتحقق إلا بمنع هذه الدعاوى أيضا فيكون هو محتاجا إلى إثبات دعاويه بالحجة، والسائل منكر فليس عليه سوى المطالبة لاقامة الحجة بمنزلة المنكر في باب الدعاوى والخصومات، وإليه أشار صاحب الشرع صلى الله عليه وسلم حيث قال للمدعي: (ألك بينة) وبالممانعة يتبين العوارض ويظهر المدعي من المنكر، والملزم من الدافع بعدما ثبت شرعا أن حجة أحدهما غير حجة الآخر. ثم الممانعة على أربعة أوجه: ممانعة في نفس العلة، وممانعة في الوصف الذي يذكر العلل أنه علة، وممانعة في شرط صحة العلة أنه موجود في ذلك الوصف، وممانعة في المعنى الذي به صار ذلك الوصف علة للحكم. أما الممانعة في نفس العلة فكما بينا أن كثيرا من العلل إذا تأملت فيها تكون احتجاجا بلا دليل، وذلك لا يكون حجة على الخصم الاثبات. باب: بيان الأحكام الثابتة بظاهر النص دون القياس والرأي قال رضي الله عنه: هذه الأحكام تنقسم أربعة أقسام: الثابت بعبارة النص، والثابت بإشارته، والثابت بدلالته، والثابت بمقتضاه. فأما الثابت بالعبارة فهو ما كان السياق لاجله ويعلم قبل التأمل أن ظاهر النص متناول له، والثابت بالاشارة ما لم يكن السياق لاجله لكنه يعلم بالتأمل في معنى اللفظ من غير زيادة فيه ولا نقصان وبه تتم البلاغة ويظهر الاعجاز. ونظير ذلك من المحسوس أن ينظر الإنسان إلى شخص هو مقبل عليه ويدرك آخرين بلحظات بصره يمنة ويسرة وإن كان قصده رؤية المقبل إليه فقط، ومن رمى سهما إلى صيد فربما يصيب الصيدين بزيادة حذقه في ذلك للعمل، فإصابته الذي قصد منهما موافق للعادة، وإصابة الآخر فضل على ما هو العادة حصل بزيادة حذقه

ومعلوم أنه يكون مباشرا فعل الاصطياد فيهما، فكذلك هنا الحكم الثابت بالاشارة والعبارة كل واحد منهما يكون ثابتا بالنص وإن كان عند التعارض قد يظهر بين الحكمين تفاوت كما نبينه. وبيان هذين النوعين في قوله تعالى: {للفقراء المهاجرين} فالثابت بالعبارة في هذه الآية نصيب من الفيء لهم لان سياق الآية لذلك، كما قال تعالى في أول الآية: {ما أفاء الله على رسوله} الآية، والثابت بالاشارة أن الذين هاجروا من مكة قد زالت أملاكهم عما خلفوا بمكة لاستيلاء الكفار عليها، فإن الله تعالى سماهم فقراء والفقير حقيقة من لا يملك المال لا من بعدت يده عن المال، لان الفقر ضد الغنى والغني من يملك حقيقة المال لا من قربت يده من المال حتى لا يكون المكاتب غنيا حقيقة وإن كان في يده أموال، وابن السبيل غني حقيقة وإن بعدت يده عن المال لقيام ملكه، ومطلق الكلام محمول على حقيقته، وهذا حكم ثابت بصيغة الكلام من غير زيادة ولا نقصان، فعرفنا أنه ثابت بإشارة النص ولكن لما كان لا يتبين ذلك إلا بالتأمل اختلف العلماء فيه لاختلافهم في التأمل، ولهذا قيل: الاشارة من العبارة بمنزلة الكناية والتعريض من التصريح أو بمنزلة المشكل من الواضح، فمنه ما يكون موجبا للعلم قطعا بمنزلة الثابت بالعبارة، ومنه ما لا يكون موجبا للعلم وذلك عند اشتراك معنى الحقيقة والمجاز في الاحتمال مرادا بالكلام. ومن ذلك قوله تعالى: {وحمله وفصاله ثلاثون شهرا} فالثابت بالعبارة ظهور المنة للوالدة على الولد لان السياق يدل على ذلك، والثابت بالاشارة أن أدنى مدة الحمل ستة أشهر فقد ثبت بنص آخر أن مدة الفصال حولان كما قال تعالى: {وفصاله في عامين} فإنما يبقى للحمل ستة أشهر ولهذا خفي ذلك على أكثر الصحابة رضي الله عنهم واختص بفهمه ابن عباس رضي الله عنهما فلما ذكر لهم ذلك قبلوا منه واستحسنوا قوله. ومن ذلك قوله تعالى: {وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف} فالثابت بالعبارة وجوب نفقتها على الوالد فإن السياق لذلك، والثابت بالاشارة أحكام منها أن نسبة الولد إلى الاب لانه أضاف الولد إليه بحرف اللام فقال: {وعلى المولود له} فيكون دليلا على أنه هو المختص بالنسبة إليه، وهو دليل على أن للاب تأويلا في نفس الولد وماله، فإن الاضافة بحرف اللام دليل الملك كما يضاف العبد إلى سيده فيقال هذا العبد لفلان، وإلى ذلك أشار رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله: أنت ومالك لابيك ولثبوت التأويل له في نفسه وماله قلنا لا يستوجب العقوبة بإتلاف نفسه ولا

يحد بوطء جاريته وإن علم حرمتها عليه، والمسائل على هذا كثيرة، وهو دليل أيضا على أن الاب لا يشاركه في النفقة على الولد غيره لانه هو المختص بالاضافة إليه والنفقة تبتني على هذه الاضافة كما وقعت الاشارة إليه في الآية، بمنزلة نفقة العبد فهي إنما تجب على سيده لا يشاركه غيره فيها، وفيه دليل أيضا على أن استئجار الام على الارضاع في حال قيام النكاح بينهما لا يجوز، لانه جعل النفقة لها عليه باعتبار عمل الارضاع بقوله تعالى: {والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين} فلا يستوجب بدلين باعتبار عمل واحد، وهو دليل أيضا على ما يستحق بعمل الارضاع من النفقة والكسوة لا يشترط فيه إعلام الجنس والقدر وإنما يعتبر فيه المعروف فيكون دليلا لابي حنيفة رحمه الله في جواز استئجار الظئر بطعامها وكسوتها.

فصل

القلب والعكس

قال رضي الله عنه: تفسير القلب لغة: جعل أعلى الشئ أسفله وأسفله أعلاه. من قول القائل: قلبت الاناء إذا نكسه، أو هو: جعل بطن الشئ ظهرا والظهر بطنا. من قول القائل: قلبت الجراب إذا جعل باطنه ظاهرا وظاهره باطنا، وقلبت الأمر إذا جعله ظهرا لبطن. وقلب العلة على هذين الوجهين. وهو نوعان: أحدهما جعل المعلول علة والعلة معلولا، وهذا مبطل للعلة، لان العلة هي الموجبة شرعا والمعلول هو الحكم الواجب به فيكون فرعا وتبعا للعلة، وإذا جعل التبع أصلا والاصل تبعا كان ذلك دليل بطلان العلة. وبيانه فيما قال الشافعي في الذمي إنه يجب عليه الرجم لانه من جنس من يجلد بكره مائة فيرجم ثيبه كالمسلم. فيقلب عليه فنقول: في الاصل إنما يجلد بكره لانه يرجم ثيبه فيكون ذلك قلبا مبطلا لعلته باعتبار أن ما جعل فرعا صار أصلا وما جعله أصلا صار تبعا. وكذلك قوله: القراءة ركن يتكرر فرضا في الاولين فيتكرر أيضا فرضا في الاخريين كالركوع. وهذا النوع من القلب إنما يتأتى عند التعليل بحكم لحكم، فأما إذا كان التعليل بوصف لا يرد عليه هذا القلب، إذ الوصف لا يكون حكما شرعيا يثبت بحكم آخر. وطريق المخلص عن هذا القلب أن لا يذكر هذا على سبيل التعليل بل على سبيل الاستدلال بأحد الحكمين على الآخر، فإن الاستدلال بحكم على حكم طريق السلف في الحوادث، روينا ذلك عن النبي عليه السلام وعن الصحابة رضي الله عنهم، ولكن شرط هذا الاستدلال أن يثبت أنهما نظيران متساويان فيدل كل واحد منهما على صاحبه، هذا على ذاك في حال وذاك على هذا في حال، بمنزلة التوأم فإنه يثبت حرية الاصل لاحدهما أيهما كان بثبوته للآخر، ويثبت الرق في أيهما كان بثبوته للآخر، وذلك نحو ما يقوله علماؤنا رحمهم الله. وبيانه فيما قال علماؤنا: إن الصوم عبادة تلزم بالنذر فتلزم بالشروع كالحج، فلا يستقيم قلبهم علينا، لان الحج إنما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع، لانا نستدل بأحد الحكمين على الآخر بعد ثبوت المساواة بينهما من حيث إن المقصود بكل واحد منهما تحصيل عبادة زائدة هي محض حق الله تعالى، على وجه يكون المعنى فيها لازما،

والرجوع عنها بعد الأداء حرام، وإبطالها بعد الصحة جناية، فبعد ثبوت المساواة بينهما يجعل هذا دليلا على ذاك تارة وذاك على هذا تارة. وكذلك قولنا في الثيب الصغيرة من يكون موليا عليه في ماله تصرفا يكون موليا عليه في نفسه تصرفا كالبكر، وفي البكر البالغة من لا يكون موليا عليه في ماله تصرفا لا يكون موليا عليه في نفسه تصرفا كالرجل، يكون استدلالا صحيحا بأحد الحكمين على الآخر، إذ المساواة قد تثبت بين التصرفين من حيث إن ثبوت الولاية في كل واحد منهما باعتبار حاجة المولى عليه وعجزه عن التصرف بنفسه، فلا يستقيم قلبهم إذا ذكرنا هذا على وجه الاستدلال، لان جواز الاستدلال بكل واحد منهما على الآخر يدل على قوة المشابهة والمساواة وهو المقصود بالاستدلال، بخلاف ما علل به الشافعي، فإنه لا مساواة بين الجلد والرجم، أما من حيث الذات فالرجم عقوبة غليظة تأتي على النفس والجلد لا، ومن حيث الشرط الرجم يستدعي من الشرائط ما لا يستدعي عليه الجلد كالثيوبة. وكذلك لا مساواة بين ركن القراءة وبين الركوع، فإن الركوع فعل هو أصل في الركعة، والقراءة ذكر هو زائد، حتى إن العاجز عن الاذكار القادر على الافعال يؤدي الصلاة، والعاجز عن الافعال القادر على الاذكار لا يؤديها، ويسقط ركن القراءة بالاقتداء عندنا وعند خوف فوت الركعة بالاتفاق ولا يسقط ركن الركوع. وكذلك لا مساواة بين الشفع الثاني والشفع الاول في القراءة، فإنه يسقط في الشفع الثاني شطر ما كان مشروعا في الشفع الاول وهو قراءة السورة والوصف المشروع فيه في الشفع الاول وهو الجهر بالقراءة، ومع انعدام المساواة لا يمكن الاستدلال بأحدهما على الآخر، والقلب يبطل التعليل على وجه المقايسة. والنوع الثاني من القلب: هو جعل الظاهر باطنا بأن يجعل الوصف الذي في المصروف إليه وهي المسكنة وجعل الواجب فعل الاطعام فيكون ذلك دليلا على أنه مشروع لاعتبار حاجة المحل، ثم هذه الحاجة تتجدد بتجدد الايام فجعلنا المسكين الواحد في عشرة أيام بمنزلة عشرة مساكين في جواز الصرف إليه، ولهذا لم نجوز صرف جميع الكفارة إلى مسكين واحد دفعة واحدة. فإن قيل: فقد جوزتم صرف الكسوة أيضا إلى مسكين واحد في عشرة أيام والحاجة إلى الكسوة لا تتجدد (في) كل يوم وإنما ذلك في كل ستة أشهر أو أكثر. قلنا قد بينا أن التكفير في الكسوة يحصل بالتمليك والحاجة التي تكون باعتبار التمليك لا نهاية لها فتجعل متجددة حكما بتجدد الايام، ولهذا قال بعض مشايخنا: إذا فرق الاطعام في

يوم واحد يجوز أيضا وإن أدى الكل مسكينا واحدا لان تجدد الحاجة بتجدد الوقت معلوم وحقيقتها يتعذر الوقوف عليه فيجعل باعتبار كل ساعة كأن الحاجة متجددة حكما، ولكن هذا في التمليك فأما في التمكين لا يتحقق هذا، وأكثرهم على أن في الكسوة يعتبر هذا المعنى الحكمي فأما في الطعام يعتبر بتجدد الايام لان المنصوص عليه الاطعام وحقيقته في التمكين من الطعام، ومعنى تجدد الحاجة إلى ذلك لا يتحقق إلا بتجدد الايام. ومن ذلك قوله صلى الله عليه وسلم: أغنوهم عن المسألة في مثل هذا اليوم فالثابت بالعبارة وجوب أداء صدقة الفطر في يوم العيد إلى الفقير والسياق لذلك، والثابت بالاشارة أحكام: منها أنها لا تجب إلا على الغني لان الاغناء إنما يتحقق من الغني، ومنها أن الواجب الصرف إلى المحتاج لان إغناء الغني لا يتحقق وإنما يتحقق إغناء المحتاج، ومنها أنه ينبغي أن يعجل أداءها قبل الخروج إلى المصلى ليستغني عن المسألة ويحضر المصلي فارغ القلب من قوت العيال فلا يحتاج إلى السؤال، ولهذا قال أبو يوسف لا يجوز صرفها إلا إلى فقراء المسلمين، ففي قوله (في مثل هذا اليوم) إشارة إلى ذلك، يعني أنه يوم عيد للفقراء والاغنياء جميعا وإنما يتم ذلك للفقراء إذا استغنوا عن السؤال فيه. وقال أبو حنيفة ومحمد رضي الله عنهما: هو كذلك ولكن في هذا إشارة إلى الندب أن الاولى أن يصرفه إلى فقراء المسلمين كما أن الاولى أن يعجل أداءها قبل الصلاة وإن كان التأخير جائزا، ومنها أن وجوب الأداء يتعلق بطلوع الفجر لان اليوم اسم للوقت من طلوع الفجر إلى غروب الشمس وإنما يغنيه عن المسألة في ذلك اليوم أداء فيه، ومنها أنه يتأدى الواجب بمطلق المال لانه اعتبر الاغناء وذلك يحصل بالمال المطلق وربما يكون حصوله بالنقد أتم من حصوله بالحنطة والشعير والتمر، ومنها أن الاولى أن يصرف صدقته إلى مسكين واحد لان الاغناء بذلك يحصل وإذا فرقها على المساكين كان هذا في الاغناء دون الاول وما كان أكمل فيما هو المنصوص عليه فهو أفضل، فهذه أحكام عرفناها بإشارة النص وهو معنى جوامع الكلم الذي قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أوتيت جوامع الكلم واختصر لي اختصارا هذا مثال بيان الثابت بعبارة النص وإشارته من الكتاب والسنة. فأما الثابت بدلالة النص فهو ما ثبت بمعنى النظم لغة لا استنباطا بالرأي، لان للنظم صورة معلومة ومعنى هو المقصود به، فالالفاظ مطلوبة للمعاني وثبوت الحكم بالمعنى المطلوب باللفظ، بمنزلة الضرب له صورة معلومة ومعنى هو المطلوب به وهو الايلام،

ثم ثبوت الحكم بوجود الموجب له، فكما أن في المسمى الخاص ثبوت الحكم باعتبار المعنى المعلوم بالنظم لغة فكذلك في المسمى الخاص الذي هو غير منصوص عليه يثبت الحكم بذلك المعنى ويسمى ذلك دلالة النص، فمن حيث إن الحكم غير ثابت فيه بتناول صورة النص إياه لم يكن ثابتا بعبارة النص، ومن حيث إنه ثابت بالمعنى المعلوم بالنص لغة كان دلالة النص ولم يكن قياسا، فالقياس معنى يستنبطه بالرأي مما ظهر له أثر في الشرع ليتعدى به الحكم إلى ما لا نص فيه لا استنباط باعتبار معنى النظم لغة، كما في قوله صلى الله عليه وسلم: الحنطة بالحنطة مثل بمثل جعلنا الغلة هي الكيل والوزن بالرأي فإن ذلك لا تتناوله صورة النظم ولا معناها لغة، ولهذا اختص العلماء بمعرفة الاستنباط بالرأي، ويشترك في معرفة دلالة النص كل من له بصر في معنى الكلام لغة فقيها أو غير فقيه. ومثال ما قلنا في قوله تعالى: {فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما} فإن للتأفيف صورة معلومة ومعنى لاجله ثبتت الحرمة وهو الاذى حتى إن من لا يعرف هذا المعنى من هذا اللفظ أو كان من قوم هذا في لغتهم إكرام لم تثبت الحرمة في حقه، ثم باعتبار هذا المعنى المعلوم لغة تثبت الحرمة في سائر أنواع الكلام التي فيها هذا المعنى كالشتم وغيره وفي الافعال كالضرب ونحوه، وكان ذلك معلوما بدلالة النص لا بالقياس، لان قدر ما في التأفيف من الاذى موجود فيه وزيادة. ومثال هذا ما روي أن ماعزا زنى وهو محصن فرجم، وقد علمنا أنه ما رجم لانه ماعز بل لانه زنى في حالة الاحصان، فإذا ثبت هذا الحكم في غيره كان ثابتا بدلالة النص لا بالقياس. وكذلك أوجب رسول الله صلى الله عليه وسلم الكفارة على الاعرابي باعتبار جنايته لا لكونه أعرابيا، فمن وجدت منه مثل تلك الجناية يكون الحكم في حقه ثابتا بدلالة النص لا بالقياس، وهذا لان المعنى المعلوم بالنص لغة بمنزلة العلة المنصوص عليها شرعا على ما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في الهرة: إنها ليست بنجسة إنها من الطوافين عليكم والطوافات ثم هذا الحكم يثبت في الفأرة والحية بهذه العلة فلا يكون ثابتا بالقياس بل بدلالة النص. وقال عليه السلام للمستحاضة: إنه دم عرق انفجر فتوضئي لكل صلاة ثم ثبت ذلك الحكم في سائر الدماء التي تسيل من العروق فيكون ثابتا بدلالة النص لا بالقياس، ولهذا جعلنا الثابت بدلالة النص كالثابت بإشارة النص وإن كان يظهر بينهما التفاوت عند المقابلة، وكل واحد منهما ضرب من البلاغة أحدهما من حيث اللفظ والآخر من حيث

المعنى، ولهذا جوزنا إثبات العقوبات والكفارات بدلالة النص وإن كنا لا نجوز ذلك بالقياس، فأوجبنا حد قطاع الطريق على الردء بدلالة النص، لان عبارة النص المحاربة وصورة ذلك بمباشرة القتال ومعناها لغة قهر العدو والتخويف على وجه ينقطع به الطريق، وهذا معنى معلوم بالمحاربة لغة والردء مباشر لذلك كالمقاتل ولهذا اشتركوا في الغنيمة، فيقام الحد على الردء بدلالة النص من هذه الوجوه. وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله يجب الحد في اللواطة على الفاعل والمفعول به بدلالة نص الزنا، فالزنا اسم لفعل معنوي له غرض وهو اقتضاء الشهوة على قصد سفح الماء بطريق حرام لا شبهة فيه وقد وجد هذا كله في اللواطة، فاقتضاء الشهوة بالمحل المشتهي وذلك بمعنى الحرارة واللين، ألا ترى أن الذين لا يعرفون الشرع لا يفصلون بينهما، والقصد منه السفاح لان النسل لا تصور له في هذا المحل، والحرمة هنا أبلغ من الحرمة في الفعل الذي يكون في القبل فإنها حرمة لا تنكشف بحال، وإنما يبدل اسم المحل فقط فيكون الحكم ثابتا بدلالة النص لا بطريق القياس. وأبو حنيفة رضي الله عنه يقول هو قاصر في المعنى الذي وجب الحد باعتباره، فإن الحد مشروع زجرا وذلك عند دعاء الطبع إليه ودعاء الطبع إلى مباشرة هذا الفعل في القبل من الجانبين فأما في الدبر دعاء الطبع إليه من جانب الفاعل لا من جانب المفعول به، وفي باب العقوبات تعتبر صفة الكمال لما في النقصان من شبهة العدم، ثم في الزنا إفساد الفراش وإتلاف الولد حكما فإن الولد الذي يتخلق من الماء في ذلك المحل لا يعرف له والد لينفق عليه، وبالنساء عجز عن الاكتساب والانفاق ولا يوجد هذا المعنى في الدبر فإنما فيه مجرد تضييع الماء بالصب في غير محل منبت وذلك قد يكون مباحا بطريق العزل، فعرفنا أنه دون الزنا في المعنى الذي لاجله أوجب الحد ولا معتبر بتأكد الحرمة في حكم العقوبة، ألا ترى أن حرمة الدم والبول آكد من حرمة الخمر، ثم الحد يجب بشرب الخمر ولا يجب بشرب الدم والبول للتفاوت في معنى دعاء الطبع من الوجه الذي قررنا، ولهذا قلنا في قوله عليه السلام: لا قود إلا بالسيف: إن القصاص يجب إذا حصل القتل بالرمح أو النشابة، لان لعبارة النص معنى معلوما في اللغة وذلك المعنى كامل في القتل بالرمح والنشابة، وقد عرفنا أن المراد بذكر السيف القتل به لا قبضه وإنما السيف آلة يحصل به القتل فإذا حصل بآلة أخرى مثل ذلك القتل تعلق حكم القصاص به بدلالة النص لا بالقياس. ثم قال أبو حنيفة رحمه الله: المعنى المعلوم بذكر السيف لغة أنه

ناقض للبنية بالجرح وظهور أثره في الظاهر والباطن، فلا يثبت هذا الحكم فيما لا يماثله في هذا المعنى وهو الحجر والعصا. وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله: المعنى المعلوم به لغة أن النفس لا تطيق احتماله ودفع أثره فيثبت الحكم بهذا المعنى في القتل بالمثقل ويكون ثابتا بدلالة النص، قالا لان القتل نقض البنية وذلك بفعله لا تحتمله البنية مع صفة السلامة وهذا المعنى في المثقل أظهر، فإن إلقاء حجر الرحى والاسطوانة على إنسان لا تحتمله البنية بنفسها والقتل بالجرح لا تحتمله البنية بواسطة السراية، وإذا كان هذا أتم في المعنى المعتبر كان ثبوت الحكم فيه بدلالة النص، كما في الضرب مع التأفيف. وأبو حنيفة رحمه الله يقول: المعتبر في باب العقوبات صفة الكمال في السبب لما في النقصان من شبهة العدم، والكمال في نقض البنية بما يكون عاملا في الظاهر والباطن جميعا، فاعتبار مجرد عدم احتمال البنية إياه مع صفة السلامة ظاهرا لتعدية الحكم غير مستقيم فيما يندرئ بالشبهات وإنما يستقيم ذلك فيما يثبت بالشبهات كالدية والكفارة، فأما ما يندرئ بالشبهات ويعتبر فيه المماثلة في الاستيفاء بالنص لا بد من اعتبار صفة الكمال فيه، ودليل النقصان حكم الذكاة فإنه يختص بما ينقض البنية ظاهرا وباطنا، ولا يعتبر فيه مجرد عدم احتمال البنية إياه، وما قاله إن الجرح وسيلة كلام لا معنى له فإننا لا نعني بفعل القتل الجناية على الجسم ولا على الروح، إذ لا تتصور بالجناية على الروح من العباد، والجسم تبع والمقصود هو النفس الذي هو عبارة عن الطبائع، فالجناية عليها إنما تتم بإراقة الدم وذلك بعمل يكون جارحا مؤثرا في الظاهر والباطن جميعا، ولهذا كان الغرز بالابرة موجبا للقصاص لانه مسيل للدم مؤثر في الظاهر والباطن إلا أنه لا يكون موجبا الحل في الذكاة، لان المعتبر هنا تسييل جميع الدم المسفوح ليتميز به الطاهر من النجس، ولهذا اختص بقطع الحلقوم والاوداج عند التيسر، ولم يثبت حكم الحل بالنار أيضا لانها تؤثر في الظاهر حسما فلا يتميز به الطاهر من النجس بل يمتنع به من سيلان الدم. ومن ذلك أن النبي عليه السلام لما أوجب الكفارة على الاعرابي بجنايته المعلومة بالنص لغة أوجبنا على المرأة أيضا مثل ذلك بدلالة النص لا بالقياس، واحبنا في الافطار بالاكل والشرب الكفارة ايضا بدلالة النص لا بالقياس، فإن الاعرابي سأل عن جنايته بقوله: هلكت وأهلكت. وقد علمنا أنه لم يرد الجناية على البضع لان فعل الجماع حصل منه في محل مملوك له فلا يكون جناية لعينه، ألا ترى أنه لو كان ناسيا لصومه لم يكن ذلك منه

جناية أصلا، فعرفنا أن جنايته كان على الصوم باعتبار تفويت ركنه الذي يتأدى به، وقد علم أن ركن الصوم الكف عن اقتضاء شهوة البطن و (شهوة) الفرج ووجوب الكفارة للزجر عن الجناية على الصوم، ثم دعاء الطبع إلى اقتضاء شهوة البطن أظهر منه إلى اقتضاء شهوة الفرج ووقت الصوم وقت اقتضاء شهوة البطن عادة يعني النهر، فأما اقتضاء شهوة الفرج يكون بالليالي عادة فكان الحكم ثابتا بدلالة النص من هذا الوجه، فإن الجماع آلة لهذه الجناية كالاكل وقد بينا أنه لا معتبر بالآلة في المعنى الذي يترتب الحكم عليه وهو نظير قوله عليه السلام: لن يجزي ولد والده إلا أن يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه وكما يصير معتقا بالشراء يصير معتقا بقبول الهبة والصدقة فيه، لان الشراء سبب لما يتم به علة العتق وهو الملك وقبول الهبة مثل الشراء في ذلك، ثم الجناية على الصوم بهذه الصفة تتم منها بالتمكين كما تتم به من الرجل بالايلاج، ومعنى دعاء الطبع في جانبها كهو في جانب الرجل فالكفارة تلزمها بدلالة النص لا بالقياس. ومن ذلك قوله عليه السلام للذي أكل ناسيا في شهر رمضان: إن الله أطعمك وسقاك فتم على صومك ثم أثبتنا هذا الحكم في الذي جامع ناسيا بدلالة النص، فإن تفويت ركن الصوم حقيقة لا يختلف بالنسيان والعمد ولكن النسيان معنى معلوم لغة وهو أنه محمول عليه طبعا على وجه لا صنع له فيه ولا لاحد من العباد فكان مضافا إلى من له الحق، والجماع في حالة النسيان مثل الاكل في هذا المعنى فيثبت الحكم فيه بدلالة النص لا بالقياس، إذ المخصوص من القياس لا يقاس عليه غيره. فإن قيل: الجماع ليس نظير الاكل من كل وجه، فإن وقت أداء الصوم وقت الاكل عادة ووقت الاسباب المفضية إلى الاكل من التصرف في الطعام وغير ذلك فيبتلى فيه بالنسيان غالبا وهو ليس بوقت الجماع عادة، والصوم أيضا يضعفه عن الجماع ولا يزيد في شهوته كما يزيد في شهوة الاكل فينبغي أن يجعل الجماع من الناسي في الصوم بمنزلة الاكل من الناسي في الصلاة لان كل واحد منهما نادر. قلنا: نعم في الجماع هذا النوع من التقصير ولكن فيه زيادة في دعاء الطبع إليه من حيث إن الشبق قد يغلب على المرء على وجه لا يصبر عن الجماع وعند غلبة الشبق يذهب من قلبه كل شيء سوى ذلك المقصود ولا يوجد مثل هذا الشبق في الاكل فتكون هذه الزيادة بمقابلة ذلك القصور حتى تتحقق المساواة بينهما، ولكن لا تعتبر هذه الزيادة عند ذكر الصوم في حق الكفارة، لان غلبة الشبق بهذه الصفة تنعدم بإباحة الجماع ليلا، ولانه لا يكون

إلا نادرا وصفة الكمال لا تبتني على ما هو نادر وإنما تبتنى على ما هو المعتاد، وإنما طريق القياس في هذا ما سلكه الشافعي رحمه الله حيث جعل المكره والخاطئ بمنزلة الناسي باعتبار وصف العذر، فإن الكره والخطأ غير النسيان صورة ومعنى، فالحكم الثابت بالنسيان لا يكون ثابتا بالخطأ والكره بدلالة النص بل يكون بطريق القياس، وهو قياس فاسد، فإن الكره مضاف إلى غير من له الحق وهو المكره، والخطأ مضاف إلى المخطئ أيضا وهو مما يتأتى عنه التحرز في الجملة فلم يكن في معنى ما لا صنع للعباد فيه أصلا، ألا ترى أن المريض يصلي قاعدا ثم لا تلزمه الاعادة إذا برأ بخلاف المقيد. ومن ذلك أن الله تعالى لما أوجب القضاء على المفطر في رمضان بعذر، وهو المريض والمسافر، أوجبنا على المفطر بغير عذر بدلالة النص لا بالقياس، فإن في الموضعين ينعدم أداء الصوم الواجب في الوقت والمرض والسفر عذر في الاسقاط لا في الايجاب، فعرفنا أن وجوب القضاء عليهما لانعدام الأداء في الوقت بالفطر لغة وقد وجد هذا المعنى بعينه إذا أفطر من غير عذر فيلزمه القضاء بدلالة النص. ثم قال الشافعي رحمه الله: بهذا الطريق أوجبت الكفارة في قتل العمد، لان النص جاء بإيجاب الكفارة في قتل الخطأ ولكن الخطأ عذر مسقط، فعرفنا أن وجوب الكفارة باعتبار أصل القتل دون صفة الخطأ وذلك موجود في العمد وزيادة فتجب الكفارة في العمد بدلالة النص، وبهذا الطريق أوجبت الكفارة في الغموس، لان في المعقود على أمر في المستقبل وجبت الكفارة باعتبار جنايته، لما في الاقدام على الحنث من هتك حرمة اسم الله تعالى وذلك موجود في الغموس وزيادة، فإنها محظورة لاجل الاستشهاد بالله تعالى كاذبا، وهذا هو صفة الحظر في المعقودة على أمر في المستقبل بعد الحنث. ولكنا نقول: هذا الاستدلال فاسد، لان الواجب بالنص الكفارة وهي اسم لعبادة فيها معنى العقوبة تبعا من حيث إنها أوجبت جزاء ولكنها تتأدى بفعل هو عبادة والمقصود بها نيل الثواب ليكون مكفرا للذنب وإنما يحصل ذلك بما هو عبادة كما قال تعالى: {إن الحسنات يذهبن السيئات} فيستدعي سببا مترددا بين الحظر والإباحة، لان العقوبات المحضة سببها محظور محض والعبادات المحضة سببها ما لا حظر فيه، فالمتردد يستدعي سببا مترددا وذلك في قتل الخطأ، فإنه من حيث الصورة رمى إلى الصيد أو إلى الكافر وهو المباح، وباعتبار المحل يكون محظورا لانه أصاب آدميا محترما، فأما العمد فهو محظور محض فلا يصلح سببا للكفارة، وكذلك المعقودة على أمر في المستقبل فيها

تردد، فإن تعظيم المقسم به في الابتداء وذلك مندوب إليه ولهذا شرعت في بيعة نصرة الحق وفيها معنى الحظر أيضا، قال تعالى: {ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم} وقال تعالى: {واحفظوا أيمانكم} والمراد الحفظ بالامتناع عن اليمين فلكونها دائرة بين الحظر والإباحة تصلح سببا للكفارة، فأما الغموس محظور محض لان الكذب بدون الاستشهاد بالله تعالى حرام ليس فيه شبهة الإباحة فمع الاستشهاد بالله تعالى أولى، فكان الغموس باعتبار هذا المعنى كالزنا والردة فلا يصلح سببا لوجوب الكفارة. ولا يدخل عليه القتل بالمثقل على قول أبي حنيفة فإنه موجب لكفارة وإن كان محظورا محضا لان المثقل ليس بآلة للقتل بأصل الخلقة وإنما هو آلة للتأديب، ألا ترى أن إجراءه للتأديب به والمحل قابل للتأديب مباح فلتمكن الشبهة من حيث الآلة يصير الفعل في معنى الدائر ولهذا لم يجعله موجبا للعقوبة فجعله موجبا للكفارة، ولا يدخل على هذا قتل الحربي المستأمن (عمدا) فإنه غير موجب للكفارة وإن لم تمكن فيه شبهة حتى لم يكن موجبا للقصاص، لان امتناع وجوب القصاص هناك لانعدام المماثلة بين المحلين لا لشبهة ولهذا يجب القصاص على المستأمن بقتل المستأمن. نص عليه في السير الكبير. وإن كان امتناع وجوب القصاص لاجل الشبهة فتلك الشبهة في المحل لا في الفعل وفي القصاص مقابلة المحل بالمحل ولهذا لا تجب الدية مع وجوب القصاص، فأما الكفارة جزاء الفعل ولا شبهة في الفعل هناك بل هو محظور محض فلم يكن موجبا للكفارة، فأما في المثقل الشبهة في الفعل باعتبار أن الآلة ليست بآلة القتل والفعل لا يتأتى بدون الآلة فاعتبرنا هذه الشبهة في القصاص والكفارة جميعا. وقال الشافعي رحمه الله أيضا: يجب سجود السهو على من زاد أو نقص في صلاته عمدا لان وجوب السجود عليه عند السهو باعتبار تمكن النقصان في صلاته وذلك موجود في العمد وزيادة فيثبت الحكم فيه بدلالة النص. وقلنا: هذا الاستدلال فاسد لان السبب الموجب بالنص شرعا هو السهو على ما قال عليه الصلاة والسلام: لكل سهو سجدتان بعد السلام والسهو ينعدم إذا كان عامدا. فهذا هو المثال في بيان الثابت بدلالة النص. والنوع الرابع وهو المقتضى، وهو عبارة عن زيادة على المنصوص عليه يشترط تقديمه ليصير المنظوم مفيدا أو موجبا للحكم وبدونه لا يمكن إعمال المنظوم فكان المقتضى مع الحكم مضافين إلى النص ثابتين به الحكم بواسطة المقتضى بمنزلة شراء القريب يثبت به الملك والعتق على أن يكونا مضافين إلى الشراء العتق بواسطة

الملك، فعرفنا أن الثابت بطريق الاقتضاء بمنزلة الثابت بدلالة النص لا بمنزلة الثابت بطريق القياس، إلا أن عند المعارضة الثابت بدلالة النص أقوى، لان النص يوجبه باعتبار المعنى لغة والمقتضى ليس من موجباته لغة وإنما ثبت شرعا للحاجة إلى إثبات الحكم به ولا عموم للمقتضى عندنا. وقال الشافعي: للمقتضى عموم لان المقتضى بمنزلة المنصوص في ثبوت الحكم به حتى كان الحكم الثابت به كالثابت بالنص لا بالقياس فكذلك في إثبات صفة العموم فيه فيجعل كالمنصوص. ولكنا نقول: ثبوت المقتضى للحاجة والضرورة حتى إذا كان المنصوص مفيدا للحكم بدون المقتضى لا يثبت المقتضى لغة ولا شرعا والثابت بالحاجة يتقدر بقدرها ولا حاجة إلى إثبات صفة العموم للمقتضى فإن الكلام مفيد بدونه، وهو نظير تناول الميتة لما أبيح للحاجة تتقدر بقدرها وهو سد الرمق وفيما وراء ذلك من الحمل والتمول والتناول إلى الشبع لا يثبت حكم الإباحة فيه، بخلاف المنصوص فإنه عامل بنفسه فيكون بمنزلة حل الذكية يظهر في حكم التناول وغيره مطلقا، يوضحه أن المقتضى تبع للمقتضي فإنه شرطه ليكون مفيدا وشرط الشيء يكون تبعه ولهذا يكون ثبوته بشرائط المنصوص فلو جعل هو كالمنصوص خرج من أن يكون تبعا، والعموم حكم صيغة النص خاصة فلا يجوز إثباته في المقتضى. وعلى هذا الاصل قلنا إذا قال لغيره أعتق عبدك عني على ألف درهم فأعتقه وقع العتق عن الأمر وعليه الالف، لان الأمر بالاعتاق عنه يقتضي تمليك العين منه بالبيع ليتحقق الاعتاق عنه وهذا المقتضى يثبت متقدما ويكون بمنزلة الشرط لانه وصف في المحل والمحل للتصرف كالشرط فكذا ما يكون وصفا للمحل، وإنما يثبت بشرط العتق لا بشرط البيع مقصودا حتى يسقط اعتبار القبول فيه، ولو كان الأمر ممن لا يملك الاعتاق لم يثبت البيع بهذا الكلام، ولو صرح المأمور بالبيع بأن قال بعته منك بألف درهم وأعتقته لم يجز عن الأمر، وبهذا تبين أن المقتضى ليس كالمنصوص عليه فيما وراء موضع الحاجة. وعلى هذا قال أبو يوسف إذا قال أعتق عبدك عني بغير شيء فأعتقه يقع العتق عن الأمر، لان الملك بطريق الهبة يثبت هنا بمقتضى العتق فيثبت على شرائط العتق ويسقط اعتبار شرطه مقصودا وهو القبض كما يسقط اعتبار القبول في البيع بل أولى، لان القبول ركن في البيع والقبض شرط في الهبة فلما سقط اعتبار ما هو الركن لكونه ثابتا بمقتضى العتق فلان يسقط اعتبار ما هو شرط أولى، ولهذا لو قال أعتق عبدك عني على ألف (درهم) ورطل من خمر يقع

العتق عن الأمر، ولو أكره المأمور على أن يعتق عبده عنه بألف درهم يقع العتق عن الأمر، وبيع المكره فاسد والقبض شرط لوقوع الملك في البيع الفاسد ثم سقط اعتباره إذا كان بمقتضى العتق. وأبو حنيفة ومحمد رحمهما الله قالا المقتضى تبع للمقتضي والقبض فعل ليس من جنس القول ولا هو دونه حتى يمكن إثباته تبعا له وبدون القبض الملك لا يحصل بالهبة فلا يمكن تنفيذ العتق عن الأمر، ولا وجه لجعل العبد قابضا نفسه للآمر لانه لا يسلم له بالعتق شيء من ملك المولى وإنما يبطل ملك المولى ويتلاشى بالاعتاق، ولا وجه لاسقاط القبض هنا بطريق الاقتضاء لان العمل بالمقتضى شرعي فإنما يعمل في إسقاط ما يحتمل السقوط دون ما لا يحتمل وشرط القبض لوقوع الملك في الهبة لا يحتمل السقوط بحال بخلاف القبول في البيع فقد يحتمل السقوط، الا ترى أن الايجاب والقبول جميعا يحتمل السقوط حتى ينعقد البيع بالتعاطي من غير قول، فلان يحتمل مجرد القبول السقوط كان أولى. ولو قال بعت منك هذا الثوب بعشرة فاقطعه فقطعه ولم يقل شيئا كان البيع بينهما تاما، والفاسد من البيع معتبر بالجائز في الحكم لان الفاسد لا يمكن أن يجعل أصلا يتعرف حكمه من نفسه، وإذا كان ما ثبت الملك به في البيع الجائز يحتمل السقوط إذا كان ضمنا للعتق فكذلك ما يثبت به الملك في البيع الفاسد. وبيان ما ذكرنا من الخلاف بيننا وبين الشافعي فيما إذا قال إن أكلت فعبدي حر ونوى طعاما دون طعام، عنده تعمل نيته لان الاكل يقتضي مأكولا وذلك كالمنصوص عليه فكأنه قال إن أكلت طعاما، ولما كان للمقتضي عموم على قوله عمل فيه نيته التخصيص، وعندنا لا تعمل لانه لا عموم للمقتضى ونية التخصيص فيما لا عموم له لغو بخلاف ما لو قال إن أكلت طعاما، وعلى هذا لو قال إن شربت أو قال إن لبست أو قال إن ركبت. وعلى هذا قلنا لو قال إن اغتسلت الليلة ونوى الاغتسال من الجنابة لم تعمل نيته، بخلاف ما لو قال إن اغتسلت غسلا فإن هناك نيته تعمل فيما بينه وبين الله تعالى. وكذلك لو قال: إن اغتسل الليلة في هذه الدار وقال عنيت فلانا لم تعمل نيته لان الفاعل ليس في لفظه وإنما يثبت بطريق الاقتضاء، بخلاف ما لو قال إن اغتسل أحد في هذه الدار الليلة. وعلى هذا لو قال لامرأته اعتدي ونوى الطلاق فإن وقوع الطلاق بطريق الاقتضاء لانها لا تعتد قبل تقدم الطلاق فيصير كأنه قال طلقتك فاعتدي ولكن ثبوته بطريق الاقتضاء، ولهذا كان الواقع رجعيا ولا تعمل نيته الثلاث فيه، وبعد البينونة والشروع

في العدة يقع الطلاق بهذا اللفظ. وربما يستدل الشافعي رحمه الله بهذا في أن المقتضى كالمنصوص عليه، وهو خارج على ما ذكرنا فإنا نجعله كالمنصوص عليه بقدر الحاجة وهو أن يصير المنصوص مفيدا موجبا للحكم فأما فيما وراء ذلك فلا. قال رضي الله عنه: وقد رأيت لبعض من صنف في هذا الباب أنه ألحق المحذوف بالمقتضى وسوى بينهما، فخرج على هذا الاصل قوله تعالى: {واسأل القرية} وقال المراد الاهل، يثبت ذلك بمقتضى الكلام لان السؤال للتبيين فإنما ينصرف إلى من يتحقق منه البيان ليكون مفيدا دون من لا يتحقق منه، وقال عليه السلام: رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه ولم يرد به العين لانه يتحقق مع هذه الاعذار فلو حمل عليه كان كذبا ولا إشكال أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان معصوما عن ذلك، فعرفنا بمقتضى الكلام أن المراد الحكم. ثم حمله الشافعي على الحكم في الدنيا والآخرة قولا بالعموم في المقتضى وجعل ذلك كالمنصوص عليه ولو قال رفع عن أمتي حكم الخطأ كان ذلك عاما، ولهذا الاصل قال لا يقع طلاق الخاطئ والمكره ولا يفسد الصوم بالاكل مكرها. وقلنا لا عموم للمقتضي وحكم الآخرة وهو الاثم مراد بالاجماع وبه ترتفع الحاجة ويصير الكلام مفيدا فيبقى معتبرا في حكم الدنيا. كذلك قوله عليه الصلاة والسلام: الاعمال بالنيات ليس المراد عين العمل فإن ذلك متحقق بدون النية وإنما المراد الحكم ثبت ذلك بمقتضى الكلام. فقال الشافعي يعم ذلك حكم الدنيا والآخرة فيما يستدعي القصد والعزيمة من الاعمال قولا بعموم المقتضى. وقلنا المراد حكم الآخرة وهو أن ثواب العمل بحسب النية، لان ثبوته بطريق الاقتضاء ولا عموم للمقتضى. وعندي أن هذا سهو من قائله فإن المحذوف غير المقتضى لان من عادة أهل اللسان حذف بعض الكلام للاختصار إذا كان فيما بقي منه دليل على المحذوف، ثم ثبوت هذا المحذوف من هذا الوجه يكون لغة وثبوت المقتضى يكون شرعا لا لغة، وعلامة الفرق بينهما أن المقتضى تبع يصح باعتباره المقتضي إذا صار كالمصرح به والمحذوف ليس بتبع بل عند التصريح به ينتقل الحكم إليه لا أن يثبت ما هو المنصوص، ولا شك أن ما ينقل غير ما يصحح المنصوص. وبيان هذا أن في قوله أعتق عبدك عني محذوفا ويثبت التمليك بطريق الاقتضاء ليصح المنصوص، وفي قوله: {واسأل القرية} الاهل محذوف للاختصار فإن فيما بقي من الكلام دليل عليه وعند التصريح بهذا المحذوف يتحول السؤال عن القرية إلى الاهل لا أن يتحقق به

المنصوص. وكذلك في قوله عليه الصلاة والسلام رفع عن أمتي الخطأ فإن عند التصريح بالحكم يتحول الرفع إلى الحكم لا إلى ما وقع التنصيص عليه مع المحذوف. وكذلك قوله عليه السلام: الاعمال بالنيات وإنما لم يثبت العموم هنا لان المحذوف بمنزلة المشترك في أنه يحتمل كل واحد من الأمرين على الانفراد ولا عموم للمشترك فأما أن يجعل المحذوف ثابتا بمقتضى الكلام فلا. ويتبين من هذا أن ما كان محذوفا ليس بطريق الاقتضاء فإنه بمنزلة الثابت لغة فإن كان بحيث يحتمل العموم يثبت فيه صفة العموم. وعلى هذا ما إذا قال لامرأته أنت طالق أو طلقتك ونوى ثلاثا فإن على قول الشافعي تعمل نيته، لان قوله طالق يقتضي طلاقا وذلك كالمنصوص عليه فتعمل نيته الثلاث فيه قولا بالعموم في المقتضى. وقلنا نحن إن قوله طالق نعت فرد ونعت الفرد لا يحتمل العدد والنية إنما تعمل إذا كان المنوي من محتملات اللفظ ولا يمكن إعمال نية العدد باعتبار المقتضى لانه لا عموم للمقتضي، ولان المقتضى لا يجعل كالمصرح به في أصل الطلاق فكيف يجعل كالمصرح به في عدد الطلاق؟ وبيانه أنه إذا قال لامرأته زوري أباك أو حجي ونوى به الطلاق لم تعمل نيته ومعلوم أن ما صرح به يقتضي ذهابا لا محالة، ثم لم يجعل بمنزلة قوله اذهبي حتى تعمل نيته الطلاق فيه، يقرره أن قوله طالق نعت للمرأة فإنما يعتبر فيه من المقتضى ما يكون قائما بالموصوف والطلاق من هذا اللفظ مقتضى هو ثابت بالواصف شرعا فإنه لا يكون صادقا في هذا الوصف بدون طلاق يقع عليها فيجعل موقعا ليتحقق هذا الوصف منه صدقا، ومثل هذا المقتضى لا يكون كالمصرح به شرعا بمنزلة الحال الذي هو قائم بالمخاطب وهو بعده عن موضع الحج وعن الزيارة فإن اقتضاء الذهاب لما كان لذلك المعنى لا لما هو قائم بالمنصوص لا يجعل كالمصرح به، بخلاف قوله أنت بائن فإن ذلك نعت فرد نصا حتى لا يسع نية العدد فيه لو نوى اثنتين ولكن البينونة تتصل بالمحل في الحال، وهي نوعان: قاطعة للملك، وقاطعة للحل الذي هو وصف المحل، فنية الثلاث إنما تميز أحد نوعي ما تناوله نص كلامه فأما الطلاق لا يتصل بالمحل موجبا حكمه في الحال بل حكم انقطاع الملك به يتأخر إلى انقضاء العدة وحكم انقطاع الحل به يتأخر إلى تمام العدة وإنما يوصف المحل للحال به لانعقاد العلة (فيه) موجبا للحكم في أوانه وانعقاد العلة لا يتنوع فلم يكن المنوي من محتملات لفظه أصلا. وعلى هذا قوله طلقتك فإن صيغة الخبر عن فعل ماض بمنزلة قوله ضربتك، فالمصدر القائم بهذه الصيغة يكون ماضيا

أيضا فلا يسع فيه معنى العموم بوجه، بخلاف قوله طلقي نفسك فإن صيغته أمر بفعل في المستقبل لطلب ذلك الفعل منها، فالمصدر القائم بهذه الصيغة يكون مستقبلا أيضا وذلك الطلاق فيكون بمنزلة غيره من أسماء الاجناس في احتمال العموم والخصوص فبدون النية يثبت به أخص الخصوص على احتمال الكل، فإذا نوى الثلاث عملت نيته لانه من محتملات كلامه، وإذا نوى اثنتين لم تعمل لانه لا احتمال للعدد في صيغة كلامه، وعلى هذا لو قال إن خرجت ونوى الخروج إلى مكان بعينه لم تعمل نيته ولو نوى السفر تعمل نيته، لان السفر نوع من أنواع الخروج وهو ثابت باعتبار صيغة كلامه، ألا ترى أن الخروج لغير السفر بخلاف الخروج للسفر في الحكم، فأما المكان فليس من صيغة كلامه في شيء وإن كان الخروج يكون إلى مكان لا محالة فلم تعمل نية التخصيص فيه لما لم يكن من مقتضى صيغة الكلام بخلاف الاول. وكذلك لو قال إن ساكنت فلانا ونوى المساكنة في مكان بعينه لم تعمل نيته أصلا، ولو نوى المساكنة في بيت واحد تعمل نيته باعتبار أنه نوى أتم ما يكون من المساكنة فإن أعم ما يكون من المساكنة في بلدة، والمطلق من المساكنة في عرف الناس في دار واحدة، وأتم ما يكون من المساكنة في بيت واحد، فهذه النية ترجع إلى بيان نوع المساكنة الثابتة بصيغة كلامه بخلاف تعين المكان. فإن قيل: أليس أنه لو قال لولد له أم معروفة وهو في يده: هذا ابني ثم جاءت أمه بعد موت المدعي فصدقته وادعت ميراثها منه بالنكاح فإنه يقضى لها بالميراث، ومعلوم أن النكاح بينهما بمقتضى دعوى النسب ثم يجعل كالتصريح به حتى يثبت النكاح صحيحا ويجعل قائما إلى موت الزوج فيكون لها الميراث، فلو كان ثبوت المقتضى باعتبار الحاجة فقط لما ثبتت هذه الأحكام لانعدام الحاجة فيها؟ قلنا: ثبوت النكاح هنا بدلالة النص لا بمقتضاه، فإن الولد اسم مشترك إذ لا يتصور ولد فينا إلا بوالد ووالدة، فالتنصيص على الولد يكون تنصيصا على الوالد والوالدة دلالة بمنزلة التنصيص على الاخ يكون كالتنصيص على أخيه إذ الاخوة لا تتصور إلا بين شخصين وقد بينا أن الثابت بدلالة النص يكون ثابتا بمعنى النص لغة لا أن يكون ثابتا بطريق الاقتضاء مع أن اقتضاء النكاح هنا كاقتضاء الملك في قوله أعتق عبدك عني على ألف (درهم) وبعدما ثبت العقد بطريق الاقتضاء يكون باقيا لا باعتبار دليل يبقى بل لانعدام دليل المزيل، فعرفنا أنه منته بينهما بالوفاة وانتهاء النكاح بالموت سبب لاستحقاق الميراث. وبعدما بينا هذه الحدود نقول: الثابت بمقتضى النص لا

يحتمل التخصيص لانه لا عموم له والتخصيص فيما فيه احتمال العموم، والثابت بدلالة النص لا يحتمل التخصيص أيضا لان التخصيص بيان أن أصل الكلام غير متناول له وقد بينا أن الحكم الثابت بالدلالة ثابت بمعنى النص لغة، وبعدما كان معنى النص متناولا له لغة لا يبقى احتمال كونه غير متناول له وإنما يحتمل إخراجه من أن يكون موجبا للحكم فيه بدليل يعترض وذلك يكون نسخا لا تخصيصا. وأما الثابت بإشارة النص فعند بعض مشايخنا رحمهم الله لا يحتمل الخصوص أيضا لان معنى العموم فيما يكون سياق الكلام لاجله، فأما ما تقع الاشارة إليه من غير أن يكون سياق الكلام له فهو زيادة على المطلوب بالنص ومثل هذا لا يسع فيه معنى العموم حتى يكون محتملا للتخصيص. قال رضي الله عنه: والاصح عندي أنه يحتمل ذلك، لان الثابت بالاشارة كالثابت بالعبارة من حيث إنه ثابت بصيغة الكلام، والعموم باعتبار الصيغة، فكما أن الثابت بعبارة النص يحتمل التخصيص فكذلك الثابت بإشارته. فصل وقد عمل قوم في النصوص بوجوه هي فاسدة عندنا. فمنها ما قال بعضهم إن التنصيص على الشئ باسم العلم يوجب التخصيص وقطع الشركة بين المنصوص وغيره من جنسه في الحكم لانه لو لم يوجب ذلك لم يظهر للتخصيص فائدة وحاشا أن يكون شئ من كلام صاحب الشرع غير مفيد، وأيد هذا قوله صلى الله عليه وسلم الماء من الماء فالانصار فهموا التخصيص من ذلك حتى استدلوا به على نفي وجوب الاغتسال بالاكسال وهم كانوا أهل اللسان. وهذا فاسد عندنا بالكتاب والسنة، فإن الله تعالى قال: {منها أربعة حرم ذلك الدين القيم فلا تظلموا فيهن أنفسكم} ولا يدل ذلك على إباحة الظلم في غير الاشهر الحرم، وقال تعالى: {ولا تقولن لشئ إني فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله} ثم لا يدل ذلك على تخصيص الاستثناء بالغد دون غيره من الاوقات في المستقبل. وقال صلى الله عليه وسلم: لا يبولن أحدكم في الماء الدائم ولا يغتسلن فيه من الجنابة ثم لا يدل ذلك على التخصيص بالجنابة دون غيرها من أسباب الاغتسال، والامثلة لهذا تكثر. ثم إن عنوا بقولهم إن التخصيص يدل على قطع المشاركة وهو أن الحكم يثبت بالنص في المنصوص خاصة فأحد لا يخالفهم في هذا، فإن عندنا فيما هو من جنس المنصوص الحكم يثبت بعلة النص لا بعينه، وإن عنوا أن هذا التخصيص يوجب نفي الحكم في غير المنصوص فهو باطل، لانه غير متناول له أصلا فكيف يوجب نفيا أو إثباتا

للحكم فيما لم يتناوله؟ ثم سياق النص لايجاب الحكم ونفي الحكم ضده فلا يجوز أن يكون من واجبات نص الايجاب، ولان المذهب عند فقهاء الامصار جواز تعليل النصوص لتعدية الحكم بها إلى الفروع فلو كان التخصيص موجبا نفي الحكم في غير المنصوص لكان التعليل باطلا لانه يكون ذلك قياسا في مقابلة النص، ومن لا يجوز العمل بالقياس فإنما لا يجوزه لاحتمال فيه بين أن يكون صوابا أو خطأ لا لنص يمنع منه، بمنزلة العمل بخبر الفاسق فإنه لا يعمل بخبره لضعف في سنده لا لنص في خبره مانع من العمل به، والانصار إنما استدلوا بلام التعريف التي هي مستغرقة للجنس أو المعهود في قوله عليه الصلاة والسلام: الماء من الماء ونحن نقول به في الحكم الثابت لعين الماء، وفائدة التخصيص عندنا أن يتأمل المستنبطون في علة النص فيثبتون الحكم بها في غير المنصوص عليه من المواضع لينالوا به درجة المستنبطين وثوابهم وهذا لا يحصل إذا ورد النص عاما متناولا للجنس. ويحكى عن الثلجي رحمه الله أنه كان يقول هذا إذا لم يكن المنصوص عليه باسم العلم محصورا بعدد نصا نحو خبر الربا فإن كان محصورا بعدد فذلك يدل على نفي الحكم فيما سواها، لان في إثبات الحكم فيما سواها إبطال العدد المنصوص وذلك لا يجوز فبهذه الواسطة يكون موجبا للنفي. واستدل بقوله صلى الله عليه وسلم: خمس فواسق يقتلن في الحل والحرم وبقوله: أحلت لنا ميتتان ودمان فإن ذلك يدل على نفي الحكم فيما عدا المذكور. والصحيح أن التنصيص لا يدل على ذلك في شيء من المواضع لما بينا من المعاني. ثم ذكر العدد لبيان الحكم بالنص ثابت في العدد المذكور فقط وقد بينا أن في غير المذكور إنما يثبت الحكم بعلة النص لا بالنص فلا يوجب ذلك إبطال العدد المنصوص. ومنها ما قاله الشافعي رحمه الله إن التنصيص على وصف في المسمى لايجاب الحكم يوجب نفي ذلك الحكم عند عدم ذلك الوصف بمنزلة ما لو نص على نفي الحكم عند عدم الوصف. وعندنا النص موجب للحكم عند وجود ذلك الوصف ولا يوجب نفي ذلك الحكم عند انعدامه أصلا. وبيان هذا في قوله تعالى: {من فتياتكم المؤمنات} فإن عنده إباحة نكاح الامة (لما كان مقيدا بصفة الايمان بالنص أوجب النفي بدون هذا الوصف فلا يجوز نكاح الامة الكتابية، وعندنا لا يوجب ذلك ولهذا جوزنا نكاح الامة) الكتابية، وقال تعالى: {من نسائكم اللاتي دخلتم بهن} فقال الشافعي رحمه الله: لما ورد حرمة الربيبة بسبب الدخول بامرأة مقيدة بوصف وهي أن تكون من

نسائه أوجب ذلك نفي الحرمة عند عدم ذلك الوصف فلا تثبت الحرمة بالزنا. وعندنا لا يوجب النص نفي الحكم عند انعدام الوصف فتثبت الحرمة بالزنا، وفي الحديث أن النبي صلى الله عليه وسلم فرض صدقة الفطر على كل حر وعبد من المسلمين فعلى مذهبه أوجب هذا النص نفي الحكم عند عدم الوصف فلا تجب الصدقة عن العبد الكافر. وعندنا لا يوجب ذلك ولكن النص المختتم بهذا الوصف لا يتناول الكفار، والنص المطلق وهو قوله: أدوا عن كل حر وعبد يتناولهم لانه غير مختتم بهذا التقييد فيجب الأداء عن العبد الكافر بذلك النص، وهو بمنزلة من يقول لغيره أعتق عبيدي ثم يقول أعتق البيض من عبيدي فلا يوجب ذلك النهي عن إعتاق غير البيض بعدما كان ثابتا باللفظ المطلق. واستدل الشافعي رحمه الله لاثبات مذهبه عليه السلام: في خمس من الابل السائمة شاة فإن ذلك يوجب نفي الزكاة في غير السائمة فكأنه قال ولا زكاة في غير السائمة إذ لو لم يجعل كذلك فلا بد من إيجاب الزكاة في العوامل بخبر المطلق وهو قوله عليه السلام: في خمس من الابل شاة وبالاجماع بيننا وبينكم لا تجب الزكاة في غير السائمة، ولما نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ربح ما لم يضمن أفهمنا ذلك إباحة ربح ما قد ضمن كأنه نص عليه، ولان النص لما أوجب الحكم في المسمى المشتمل على أوصاف مقيدا بوصف من تلك الاوصاف صار ذلك الوصف بمنزلة الشرط لايجاب الحكم على معنى أنه لا يثبت الحكم بالنص بعد وجود المسمى ما لم يوجد ذلك الوصف، فلولا ذكر الوصف لكان الحكم ثابتا قبل وجوده وهذا أمارة الشرط، فإن قوله لامرأته أنت طالق إن دخلت الدار لا يكون موجبا وقوع الطلاق ما لم تدخل، وبدون هذا الشرط كان موجبا للطلاق قبل الدخول. وقد يكون الوصف بمنزلة الشرط حتى لو قال لها إن دخلت الدار راكبة فأنت طالق كان الركوب شرطا وإن كان مذكورا على سبيل الوصف لها. قال وقد ثبت من أصلي أن التقييد بالشرط يفهمنا نفي الحكم عند عدم الشرط فكذلك التقييد بالوصف، وهذا بخلاف الاسم فإنه مذكور للتعريف لا لتعليق الحكم به (فأما الوصف الذي هو ذكر للحال وهو معنوي يصلح أن يكون لتعليق الحكم به) فيكون موجبا نفي الحكم عند عدمه دلالة، ولان بالاسم يثبت الحكم ابتداء كما ثبت بالعلة بخلاف الوصف الذي هو في معنى الشرط. وسنقرر هذا الفرق في الفصل الثاني. واستدل علماؤنا بقوله تعالى: {وبنات خالك وبنات خالاتك اللاتي هاجرن معك} ثم التقييد بهذا الوصف لا

يوجب نفي الحل في اللاتي لم يهاجرن معه بالاتفاق، وقال تعالى: {ولا تأكلوها إسرافا وبدارا أن يكبروا} ثم التقييد بهذا الوصف لا يفيد إباحة الاكل بدون هذا الوصف، وقال تعالى: {إنما أنت منذر من يخشاها}. {إنما تنذر من اتبع الذكر} وهو نذير للبشر، فعرفنا أن التقييد بالوصف لا يفهمنا نفي المنصوص عليه عند عدم ذلك الوصف، ثم أكثر ما فيه أن الوصف المؤثر بمنزلة العلة للحكم ولا خلاف أن الحكم يثبت بالعلة إذا وجدت فإن العلة لا توجب نفي الحكم عند انعدامها فكذلك الوصف المذكور في النص يوجب ثبوت الحكم عند وجوده ولا يوجب نفي الحكم عند عدمه، ولهذا جعلنا الوصف المؤثر إذا كان منصوصا عليه بمنزلة العلة للحكم الثابت بالنص فقلنا صفة السوم بمنزلة العلة لايجاب الزكاة في خمس من الابل، ولهذا يضاف الزكاة إليها فيقال زكاة السائمة، والواجبات تضاف إلى أسبابها حقيقة بمنزلة من يقول لغيره أعتق عبدي الصالح أو طلق امرأتي البذيئة، فإن ذكر هذا الوصف دليل على أنه هو المؤثر للحكم. وبهذا يتبين أن الوصف ليس في معنى الشرط كما زعم، وقوله إن دخلت راكبة إنما جعلنا الركوب شرطا لكونه معطوفا على الشرط فإن حكم المعطوف حكم المعطوف عليه، فأما الوصف المقرون بالاسم يكون بمنزلته والاسم ليس في معنى الشرط لاثبات الحكم فكذلك الوصف المقرون به. ولو كان شرطا فعندنا تعليق الحكم بالشرط يوجب وجود الحكم عند وجود الشرط ولا يوجب النفي عند عدم الشرط بل ذلك باق على ما كان قبل التعليق على ما نبينه، وإنما لا نوجب الزكاة في الحوامل باعتبار نص آخر وهو قوله عليه السلام: لا زكاة في العوامل والحوامل أو باعتبار أن صفة السوم صار بمنزلة العلة في حكم الزكاة على ما قررنا. وعلى هذا قال زفر رحمه الله فيمن له أمة ولدت ثلاثة أولاد في بطون مختلفة فقال: الاكبر ابني يثبت نسب الآخرين منه، لان التنصيص على الدعوة مقيدا بالاكبر لا موجب له في نفي نسب الآخرين، وقد تبين ثبوت نسب الاكبر منه أنها كانت أم ولد له من ذلك الوقت وأم الولد فراش للمولى يثبت نسب ولدها منه بغير دعوة. وعندنا لا يثبت نسب الآخرين منه لا للتقييد بالوصف فإنه لو أشار إلى الاكبر وقال هذا ابني لا يثبت نسب الآخرين منه أيضا، ومعلوم أن التنصيص بالاسم لا يوجب نفي الحكم في غير المسمى بذلك الاسم ولكن إنما لا يثبت نسبهما منه لان السكوت عن البيان بعد تحقق الحاجة دليل النفي ويفترض على المرأة دعوة النسب فيما هو

مخلوق من مائه، لانه كما لا يحل له أن يدعي نسب (ما هو غير مخلوق من مائه لا يحل له أن ينفي نسب) المخلوق من مائه، وقبل الدعوة النسب يثبت منه على سبيل الاحتمال حتى يملك نفيه وإنما يصير مقطوعا به على وجه لا يملك نفيه بالدعوة فكان ذلك فرضا عليه. وإذا تقرر بهذا تحقق الحاجة إلى البيان كان سكوته عن دعوة نسب الآخرين دليل النفي لا تخصيصه الاكبر بالدعوة فلهذا لا يثبت نسبهما منه. وعلى هذا قال أبو حنيفة رحمه الله: إذا قال شهود الوارث لا نعلم له وارثا غيره في أرض كذا إن الشهادة تقبل، لان هذه الزيادة لا توجب عليهم توارث آخر في غير ذلك الموضع، فكأنهم سكتوا عن ذكر هذه الزيادة وقالوا لا نعلم له وارثا غيره. وأبو يوسف ومحمد قالا: لا تقبل هذه الشهادة لا لانها توجب ذلك ولكن لتمكن التهمة فإنه يحتمل أنهما خصا ذلك المكان للتحرز عن الكذب وعلمهما بوارث آخر له في غير ذلك المكان ولكن الشهادة ترد بالتهمة، فأما الحكم لا يثبت نفيا ولا إيجابا بالتهمة بل بالحجة المعلومة. وأبو حنيفة رحمه الله يقول: كما تحتمل هذه الزيادة ما قالا تحتمل المبالغة في التحرز عن الكذب باعتبار أنهما تفحصا في ذلك الموضع دون سائر المواضع، ويحتمل تحقيق المبالغة في نفي وارث آخر أي لا نعلم له وارثا آخر في موضع كذا مع أنه مولده ومنشؤه فأحرى أن لا يكون له وارث آخر في موضع آخر، وبمثل هذا المحتمل لا تتمكن التهمة ولا يمنع العمل بشهادتهما. ومنها أن الحكم متى تعلق بشرط بالنص فعند الشافعي رحمه الله ذلك النص يوجب انعدام الحكم عند انعدام الشرط كما يوجب وجود الحكم عند وجود الشرط، وعندنا لا يوجب النص ذلك بل يوجب ثبوت الحكم عند وجود الشرط فأما انعدام الحكم عند عدم الشرط فهو باق على ما كان قبل التعليق. وبيان هذا في قوله تعالى: {ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات} الآية، فإن النص لما ورد بحل نكاح الامة معلقا بشرط عدم طول الحرة جعل الشافعي ذلك كالتنصيص على حرمة نكاح الامة عند وجود طول الحرة. وعندنا النص لا يوجب ذلك ولكن الحكم بعد هذا النص عند وجود طول الحرة على ما كان عليه أن لو لم يرد هذا النص، وقال تعالى: {ويدرأ عنها العذاب أن تشهد أربع شهادات بالله} قال الشافعي لما تعلق بالنص درء العذاب عنها بشرط أن تأتي بكلمات اللعان كان ذلك تنصيصا على إقامة الحد عليها إذا لم تأت بكلمات اللعان. وعندنا لا يوجب ذلك حتى لا يقام عليها الحد وإن امتنعت من كلمات

اللعان. وجه قول الشافعي أن التعليق بالشرط يؤثر في الحكم دون السبب على اعتبار أنه لولا التعليق لكان الحكم ثابتا فإن قوله لعبده أنت حر موجب عتقه في الحال لولا قوله إن دخلت الدار فبالتعليق يتأخر نزول العتق ولا ينعدم أصل السبب. وبهذا تبين أن التعليق كما يوجب الحكم عند وجود الشرط يوجب نفي الحكم قبل وجود الشرط، بمنزلة التأجيل وبمنزلة خيار الشرط في البيع فإنه يدخل على الحكم دون السبب حتى يتأخر الحكم إلى سقوط الخيار مع قيام السبب، وهو نظير التعليق الحسي، فإن تعليق القنديل بحبل من سماء البيت يمنع وصوله إلى موضع من الارض لولا التعليق ولا يعدم أصله، وبهذا فارق الشرط العلة فإن الحكم يثبت ابتداء بوجود العلة فلا يكون انعدام الحكم قبل وجود العلة مضافا إلى العلة باعتبار أنها نفت الحكم قبل وجودها بل انعدم لانعدام سببه، فأما الشرط فمغير للحكم بعد وجود سببه فكان مانعا من ثبوت الحكم قبل وجوده كما كان مثبتا وجود الحكم عند وجوده، وعلى هذا الاصل لم يجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك، لان تأثير الشروط في منع حكم لولاه كان موجودا بسببه، ولولا التعليق هنا كان لغوا، وشرط قيام الملك في المحل عند التعليق لان السبب لا يتحقق بدون الملك، وتأثير الشرط في تأخير الحكم إلى وجوده بعد تقرر السبب بمنزلة الاجل، فيشترط قيام الملك في المحل عند التعليق ليتقرر السبب ثم يتأخر الحكم إلى وجود الشرط بالتعليق، ولهذا لم يجوز نكاح الامة لمن قدر على نكاح الحرة، لان الحل معلق بشرط عدم طول الحرة بالنص وذلك يوجب نفي الحكم عند وجود طول الحرة كما يوجب إثباته عند عدم طول الحرة. هذا هو المفهوم من الكلام فإن من يقول لغيره إن دخل عبدي الدار فأعتقه يفهم منه ولا تعتقه إن لم يدخل الدار، والعمل بالنصوص واجب بمنظومها ومفهومها، ولهذا جوز تعجيل الكفارة بعد اليمين قبل الحنث، لان السبب هو اليمين ولهذا تضاف الكفارة إليها، والاصل أن الواجبات تضاف إلى أسبابها، فأما الحنث شرط يتعلق وجوب الأداء به، ويتضح هذا فيما إذا قال إن فعلت كذا فعلي كفارة يمين، والتعليق بالشرط بمنزلة التأجيل عنده فلا يمنع جواز التعجيل قبله بمنزلة الدين المؤجل إلا أن هذا في المالي دون البدني، لان تأثير التعليق بالشرط في تأخير وجوب الأداء في الحقوق المالية الوجوب ينفصل عن الأداء من حيث إن الواجب قبل الأداء مال معلوم كما في حقوق العباد، فأما في البدني الواجب فعل يتأدى به فلا يتحقق انفصاله عن الأداء،

وبالتعليق بالشرط يتأخر وجوب الأداء فيتأخر تقرر السبب أيضا ضرورة، لان أحدهما لا ينفصل عن الآخر. ونظيره من حقوق العباد الشراء مع الاستئجار، فإن بشراء العين يثبت الملك ويتم السبب قبل فعل التسليم، وبالاستئجار لا يثبت الملك في المنفعة قبل الاستيفاء لانها لا تبقى وقتين، ولا يتصور تسليمها بعد وجودها بل يقترن التسليم بالوجود، فإنما تصير معقودا عليها مملوكا بالعقد عند الاستيفاء فكذلك في حقوق الله تعالى يفصل بين المالي والبدني من هذا الوجه، ألا ترى أن من قال لله علي أن أتصدق بدرهم رأس الشهر فتصدق به في الحال جاز لهذا المعنى. ودليلنا على أن التعليق بالشرط لا يوجب نفي الحكم قبله من الكتاب قوله تعالى: {فإذا أحصن فإن أتين بفاحشة} الآية، ولا خلاف أنه يلزمها الحد المذكور جزاء على الفاحشة وإن لم تحصن، وقال تعالى: {فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيرا} وحكم الكتابة لا ينتفي قبل هذا الشرط. ثم حقيقة الكلام تبتنى على معرفة عمل الشرط فنقول: التعليق بالشرط تصرف في أصل العلة لا في حكمها من حيث إنه يتبين بالتعليق أن المذكور ليس بسبب قبل وجود الشرط ولكن بعرض أن يصير سببا عند وجوده، فأوان وجود الحكم ابتداء حال وجود الشرط بمنزلة ما ذكره الخصم في العلة إلا أن فرق ما بينهما أن الحكم يوجد عند وجود الشرط ابتداء ولكنه يضاف إلى العلة ثبوتا به وإلى الشرط وجودا عنده، فكما أن قبل وجود العلة انعدام الحكم أصل غير مضاف إلى العلة فكذلك قبل وجود الشرط. وبيان هذا الكلام من وجهين: أحدهما أن السبب هو الايقاع والمعلق بالشرط يمين وهي غير الايقاع وينتقض اليمين إذا صار إيقاعا بوجود الشرط، والثاني أن صحة الايجاب باعتبار ركنه ومحله، ألا ترى أن شطر البيع كما لا يكون سببا لانعدام تمام الركن فكذلك بيع الحر لا يكون سببا لانه غير مضاف إلى محله، فكذلك في الطلاق والعتاق شطر الكلام الذي هو إيجاب (كما لا يكون سببا فالكلام الذي هو إيجاب) ما لم يتصل بالمحل لا يكون سببا، والتعليق بالشرط يمنع وصوله إلى المحل بالاتفاق ولكنه بعرض أن يتصل بالمحل إذا وجد الشرط كما أن شرط البيع بعرض أن يصير سببا إذا وجد الشطر الثاني. وكذلك شطر النصاب ليس بسبب للزكاة بمنزلة النصاب الكامل في ملك من ليس بأهل لوجوب الزكاة عليه وهو الكافر ولكن بعرض أن يصير سببا. ونظيره من الحسيات الرمي فإن نفسه ليس بقتل ولكنه بعرض أن يصير قتلا إذا اتصل بالمحل، وإذا كان هناك مجن منع وصوله إلى المحل فأحد

لا يقول بأن الجن مانع لما هو قتل ولكن لما كان يصير قتلا لو اتصل بالمحل عند عدم الجن فكذلك التعليق بالشرط في الحكميات. وبهذا تبين أنه وهم حيث جعل التعليق كالتأجيل فإن التأجيل لا يمنع وصول السبب بالمحل لان سبب وجوب التسليم في الدين والعين جميعا العقد، ومحل الدين الذمة، والتأجيل لا يمنع ثبوت الدين في الذمة ولا ثبوت الملك في المبيع وإنما يؤخر المطالبة وهو محتمل السقوط فيسقط الاجل بالتعجيل ويتحقق أداء الواجب، وهنا التعليق يمنع الوصول إلى المحل وقبل الوصول (إلى المحل) لا يتم السبب ولا يتصور أداء الواجب قبل تمام السبب، ولهذا لم نجوز التكفير قبل الحنث لان أدنى درجات السبب أن يكون طريقا إلى الحكم واليمين مانع من الحنث الذي تعلق به وجوب الكفارة على ما قرره، فإنها موجبة للبر والبر يفوت بالحنث وفي الحنث نقض اليمين، كما قال تعالى: {ولا تنقضوا الايمان بعد توكيدها} ويستحيل أن يقال في شيء إنه سبب لحكم لا يثبت ذلك الحكم إلا بعد انتقاضه، فعرفنا أنه بعرض أن يصير سببا عند وجود الشرط، فلهذا كان مضافا إليه وقبل أن يصير سببا لا يتحقق الأداء، وفرقه بين المالي والبدني باطل، فإن بعد تمام السبب الأداء جائز في البدني والمالي جميعا وإن تأخر وجوب الأداء كالمسافر إذا صام في شهر رمضان، وهذا لان الواجب لله على العبد فعل هو عبادة، فأما المال ومنافع البدن فإنه يتأدى الواجب بهما فكما أن في البدن مع تملق وجوب الأداء بالشرط لا يكون السبب تاما فكذلك في المالي، بخلاف حقوق العباد فإن الواجب للعباد مال لا فعل لان المقصود ما ينتفع منه العبد أو يندفع عنه الخسران به وذلك بالمال دون الفعل، ولهذا إذا ظفر بجنس حقه فاستوفى تم الاستيفاء وإن لم يوجد فعل هو أداء ممن عليه. فأما حقوق الله تعالى واجبة بطريق العبادة ونفس المال ليس بعبادة إنما العبادة اسم لعمل يباشره العبد بخلاف هوى النفس لابتغاء مرضاة الله تعالى وفي هذا المالي والبدني سواء، وهذا التعليق لا يشبه بتعليق القنديل بالحبل لان القنديل كان موجودا بذاته قبل التعليق، فعرفنا أن عمل التعليق في تفريغ المكان الذي كان مشغولا به من الارض قبل التعليق، وهنا قبل التعليق ما كان الحكم موجودا فكان تأثير التعليق في تأخير السببية للحكم إلى وجود الشرط، ولهذا جوزنا تعليق الطلاق والاعتاق بالملك لان المتعلق قبل وجود الشرط يمين ومحل الالتزام باليمين الذمة فأما الملك في المحل إنما يشترط لايجاب الطلاق والاعتاق، وهذا الكلام للحال ليس بإيجاب ولكنه بعرض أن

يصير إيجابا، فإن تيقنا بوجود الملك في المحل حين يصير إيجابا بوصوله إلى المحل صححنا التعليق باعتباره، وإن لم نتيقن بذلك بأن كان الشرط مما لا أثر له في إثبات الملك في المحل شرطنا الملك في الحال ليصير كلامه إيجابا عند وجود الشرط باعتبار الظاهر وهو أن ما علم ثبوته فالاصل بقاؤه ولكن بهذا الظاهر دون الملك الذي يتيقن به عند وجود الشرط فصحة التعليق باعتبار ذلك النوع دليل على صحة التعليق باعتبار هذا الملك بطريق أولى، وليس التعليق كاشتراط الخيار في البيع فإن ذلك لا يدخل على أصل السبب لان البيع لا يحتمل الحظر، وفي جعله متعلقا بشرط لا ندري أن يكون أو لا يكون حظر تام، ولهذا كان القياس أن لا يجوز البيع مع خيار الشرط ولكن السنة جوزت ذلك لحاجة الناس باعتبار أن الخيار دخل على الحكم دون السبب فإن الحكم يحتمل التأخير عن السبب فجعل الحكم متعلقا بشرط إسقاط الخيار مع ثبوت السبب لان السبب محتمل للفسخ فيما هو المقصود وهو دفع الضرر يحصل بهذا الطريق وهو أقل غررا، فأما الطلاق والعتاق فأصل السبب فيهما يحتمل التعليق بالشرط فإذا وجد التعليق نصا يثبت الحظر الكامل فيهما بأن تعلق صيرورتهما سببا بوجود الشرط. والدليل على الفرق من جهة الحكم أنه لو حلف أن لا يبيع فباع بشرط الخيار حنث في يمينه. ولو حلف أن لا يطلق امرأته فعلق طلاقها بالشرط لم يحنث ما لم يوجد الشرط، وعلى هذا جوزنا نكاح الامة لمن له طول الحرة لان التعليق بالشرط لا يوجب نفي الحكم قبله فيجعل الحل ثابتا قبل وجود هذا الشرط بالآيات الموجبة لحل الاناث للذكور. وهكذا نقول في قوله إن دخل عبدي الدار فأعتقه فإن ذلك لا يوجب نفي الحكم قبله حتى إنه لو كان قال أولا أعتق عبدي ثم قال أعتقه إن دخل الدار جاز له أن يعتقه قبل الدخول بالأمر الاول ولا يجعل هذا الثاني نهيا عن الاول. (فإن قيل: لا خلاف أن الحكم المتعلق بالشرط يثبت عند وجود الشرط، وإذا كان الحكم ثابتا هنا قبل وجود الشرط فكيف يتصور ثبوته عند وجود الشرط إذ لا يجوز أن يكون الحكم الواحد ثابتا في الحال ومتعلقا بشرط منتظر؟ قلنا: حل الوطء ليس بثابت قبل النكاح ولكنه متعلق بشرط النكاح في الآيات التي ليس فيها هذا الشرط الزائد ومتعلق بها وبهذا الشرط في هذه الآية، وإنما يتحقق ما ادعى من التضاد فيما هو موجود فأما فيما هو متعلق فلا، لانه يجوز أن يكون الحكم متعلقا بشرط وذلك الحكم بعينه متعلقا بشرط آخر قبله أو بعده، الا

ترى أن من قال لعبده إذا جاء يوم الخميس فأنت حر ثم قال إذا جاء يوم الجمعة فأنت حر كان الثاني صحيحا وإن كان مجيء يوم الجمعة لا يكون إلا بعد مجيء يوم الخميس حتى لو أخرجه من ملكه فجاء يوم الخميس ثم أعاده إلى ملكه فجاء يوم الجمعة يعتق باعتبار التعليق الثاني). فإن قيل: مع هذا لا يجوز أن يكون الشيء الواحد كمال الشرط لاثبات حكم وهو بعض الشرط لاثبات ذلك الحكم أيضا، وما قلتم يؤدي إلى هذا فإن عقد النكاح كمال الشرط في سائر الآيات سوى قوله تعالى: {ومن لم يستطع منكم طولا} وهو بعض الشرط في هذه الآية إذا قلتم بأن الحكم يثبت ابتداء عند وجود هذا الشرط. قلنا: إنما لا يجوز هذا بنص واحد فأما بنصين فهو جائز، الا ترى أنه لو قال لعبده أنت حر إن أكلت ثم قال أنت حر إن أكلت وشربت صح كل واحد منهما ويكون الاكل كمال الشرط بالتعليق الاول وبعض الشرط في التعليق الثاني حتى لو باعه فأكل في غير ملكه ثم اشتراه فشرب فإنه يعتق لتمام الشرط في التعليق الثاني وهو في ملكه. وعلى هذا الاصل قال زفر رحمه الله: إن التعليق لا يبطل بفوات المحل، حتى لو قال لامرأته إن دخلت الدار فأنت طالق ثلاثا ثم طلقها ثلاثا لم يبطل التعليق، ولو قال لامته إن دخلت الدار فأنت حرة ثم أعتقها لم يبطل التعليق حتى إذا ارتدت ولحقت بدار الحرب فسبيت وملكها ثم دخلت الدار عتقت، قال: لان التعليق بالشرط يمنع الوصول إلى المحل والمتعلق بالشرط لا يكون طلاقا ولا سببا للطلاق قبل وجود الشرط، واشتراط المحلية لتمام السبب وثبوت الحكم عند الوصول إليه بمنزلة اشتراط الملك فكما لا يبطل التعليق بعد صحته بانعدام الملك في المحل بأن باع العبد أو أبان المرأة وانقضت عدتها فكذلك لا يبطل بانعدام المحلية، وهذا لان توهم المحلية عند وجود الشرط قائم كتوهم الملك، وإذا كان يصح ابتداء التعليق باعتبار توهم الملك عند وجود الشرط في هذه اليمين لان الملك الموجود عند التعليق متوهم البقاء عند وجود الشرط لا متيقن البقاء فلان يبقى التعليق صحيحا باعتبار هذا التوهم كان أولى، ألا ترى أن التعليق بالملك يبقى باعتبار هذا المعنى حتى إذا قال لاجنبية كلما تزوجتك فأنت طالق ثلاثا فتزوجها وطلقت ثلاثا ثم تزوجها ثانيا بعد زوج تطلق أيضا. ولكنا نقول بانعدام المحل يبطل التعليق، لان صحة التعليق باعتبار المحلوف به وهو ما يصير طلاقا عند وجود الشرط ولا تصور لذلك بدون المحل وبالتطليقات الثلاث تحقق فوات المحل، لان الحكم الاصلي

للطلاق زوال صفة الحل عن المحل ولا تصور لذلك بعد حرمة المحل بالتطليقات الثلاث، فلانعدام المحلوف به من هذا الوجه يبطل التعليق لا لان المتعلق بالشرط تطليقات ذلك الملك. وتحقيق هذا أنه لا بد لصحة التعليق من المحل (أيضا) حتى لا يصح التعليق بالعتق مضافا إلى البهيمة، إلا أن قيام الملك في المحل لا يشترط لان التعليق بالشرط ليس هو الطلاق المملوك، وإذا كانت صحة التعليق تستدعي المحل لم يبق صحيحا بعد فوات المحل لان فيما يرجع إلى المحل البقاء بمنزلة الابتداء وتوهم المحلية على الوجه الذي قال لا يعتبر لصحة التعليق في الابتداء فإنه لو قال لاجنبية إن دخلت الدار فأنت طالق أو قال ذلك للمطلقة ثلاثا لم يصح التعليق وإن كان يتوهم الملك والمحلية عند وجود الشرط فإذا لم يعتبر ذلك لصحة التعليق في الابتداء، لا يعتبر لبقائه صحيحا، بخلاف ما إذا صرح بالاضافة إلى الملك، فإن اعتبار ذلك التعليق بالتيقن بالملك والمحلية عند وجود الشرط. يوضحه أن المتعلق وإن لم تكن التطليقات المملوكة له ولكن في التعليق شبهة ذلك على معنى أنه ما صح إلا باعتباره، بمنزلة الغصب فإن موجبه رد العين ولكن فيه شبهة وجوب ضمان القيمة به، وقد اعتبرنا الشبهة حتى أثبتنا الملك عند تقرر الضمان من وقت الغصب، فهنا أيضا لا بد من اعتبار هذه الشبهة، وبعدما أوقع الثلاث قد ذهبت التطليقات المملوكة كلها فلهذا لا يبقى التعليق. ومن هذه الجملة ما قال الشافعي رحمه الله: إن المطلق محمول على المقيد سواء كان في حادثة واحدة أو في حادثتين، لان الشيء الواحد لا يجوز أن يكون مطلقا ومقيدا، والمطلق ساكت والمقيد ناطق فكان هو أولى بأن يجعل أصلا ويبني المطلق عليه فيثبت الحكم مقيدا بهما كما في نصوص الزكاة، فإن المطلق عن صفة السوم محمول على المقيد بصفة السوم في حكم الزكاة بالاتفاق. وكذلك نصوص الشهادة، فإن المطلق عن صفة العدالة محمول على المقيد بها في اشتراط العدالة في الشهادات كلها، وكذلك نصوص الهدايا فإن المطلق عن التبليغ وهو هدي المتعة والقران محمول على المقيد بالتبليغ وهو جزاء الصيد، يعني قوله: {هديا بالغ الكعبة} حتى يجب التبليغ في الهدايا كلها. وكذلك إذا كان في حادثتين لان التقييد بالوصف بمنزلة التعليق بالشرط على ما قررنا، وكما أوجب نفي الحكم فيه قبل وجود الشرط أوجب في نظيره استدلالا به، ولهذا شرط الايمان في الرقبة في كفارة اليمين والظهار استدلالا بكفارة القتل، لان الكل كفارة بالتحرير فيكون بعضها نظير بعض، بمنزلة الطهارة فإن تقييد

الايدي بالمرافق في الوضوء جعل تقييدا في نظيره وهو التيمم لان كل واحد منهما طهارة، وهذا بخلاف مقادير الكفارات والعبادات من الصلوات وغيرها لان ثبوتها بالنصوص باسم العلم لا بالصفة التي تجري مجرى الشرط، وقد بينا أن اسم العلم لا يوجب نفي الحكم قبل وجوده في المسمى به فكيف يوجب ذلك في غيره؟ ولا يلزمني على هذا التتابع في صوم كفارة اليمين فإني لا أوجبه استدلالا بالمقيد بالتتابع في صوم الظهار والقتل لان هذا المطلق يعارض فيه نظائره من النصوص، فمنها مقيد بصفة التتابع ومنها مقيد بصفة التفرق يعني صوم المتعة، قال تعالى: {وسبعة إذا رجعتم} حتى لو لم يفرق الصوم فيها لم يجز فلا يكون حملها على أحدهما بأولى من الآخر ولاجل هذا التعارض أثبتنا فيها حكم الاطلاق. ثم هذا يلزمكم فإنكم أثبتم صفة التتابع في صوم كفارة اليمين اعتبارا بالصوم المقيد بالتتابع في باب الكفارات فذلك يلزمكم اشتراط صفة الايمان في الرقبة في كفارة اليمين اعتبارا بنظيرها في كفارة القتل. وعندنا هذا أبعد من الاول لان العلة واحدة هناك والحكم مختلف، وهنا الحكم والعلة جميعا مختلف فكيف يمكن تعرف حكم من حكم آخر أو تعرف علة من علة أخرى؟ ثم الدليل لنا من الكتاب قوله تعالى: {لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم} وفي الرجوع إلى المقيد ليعرف منه حكم المطلق إقدام على هذا المنهي عنه لما فيه من ترك الابهام فيما أبهم الله تعالى، وإليه أشار ابن عباس رضي الله عنهما قال: أبهموا ما أبهم الله واتبعوا ما بين. وقال عمر رضي الله عنه: أم المرأة مبهمة فأبهموها. وإنما أراد قوله: {وأمهات نسائكم} فإن حرمتها مطلقة وحرمة الربيبة مقيدة بقوله تعالى: {من نسائكم اللاتي دخلتم بهن} وهذا غير مذكور على وجه الشرط بل على وجه الزيادة في تعريف النساء فإن النساء المذكورة في قوله: {وأمهات نسائكم} معرف بالاضافة إلينا، وفي قوله تعالى: {من نسائكم اللاتي دخلتم بهن} زيادة تعريف أيضا، بمنزلة قول الرجل عبد امرأتي وعبد امرأتي البيضاء فلا يكون ذلك في معنى الشرط حتى يكون دليلا على نفي الحكم قبل وجوده كما توهمه الخصم. وكذلك في كفارة القتل ذكر صفة الايمان في الرقبة لتعريف الرقبة المشروعة كفارة لا على وجه الشرط. وإنما لا يجزئ الكافر لانها غير مشروعة لا لانعدام شرط الجواز فيما هو مشروع كما لا تجزئ إراقة الدم وتحرير نصف الرقبة، لان الكفارة ما عرفت إلا شرعا، فما ليس بمشروع لا يحصل به التكفير، وفي الموضع الذي هو مشروع يحصل به التكفير، ولا

شك أن انعدام كونه مشروعا في موضع لا يوجب نفي كونه مشروعا في موضع آخر، ولو كان موجبا لذلك لم يجز العمل به مع النص المطلق الذي هو دليل كونه مشروعا. وبهذا تبين أن فيما ذهب إليه قولا بتناقض الادلة الشرعية أو ترك العمل ببعضها. ثم للمطلق حكم وهو الاطلاق، فإن للاطلاق معنى معلوما وله حكم معلوم وللمقيد كذلك، فكما لا يجوز حمل المقيد على المطلق لاثبات حكم الاطلاق فيه لا يجوز حمل المطلق على المقيد لاثبات حكم التقييد فيه، ولئن سلمنا أن القيد المذكور بمنزلة الشرط وأنه يوجب نفي الحكم قبله فيه فلا يوجب ذلك في غيره ما لم تثبت المماثلة (بينهما ولا مماثلة) في المعنى بين أم المرأة وابنتها، لان أم المرأة تبرز إلى زوج ابنتها قبل الزفاف عادة، والربيبة تمنع من ذلك بعد الزفاف فضلا عما قبله. وكذلك لا مماثلة بين سبب كفارة القتل وبين سائر أسباب الكفارة فإن القتل بغير حق لا يكون في معنى الجناية كالظهار أو اليمين، ولا مماثلة في الحكم أيضا، فالرقبة عين في كفارة القتل ولا مدخل للاطعام فيها، والصوم مقدر بشهرين متتابعين، وفي الظهار للاطعام مدخل عند العجز عن الصوم، وفي اليمين يتخير بين ثلاثة أشياء ويكفي إطعام عشرة مساكين، وعند العجز يتأدى بصوم ثلاثة أيام، فمع انعدام المماثلة في السبب والحكم كيف يجعل ما يدل على نفي الحكم في كفارة القتل دليلا على النفي في كفارة اليمين والظهار، وإذا كان هو لا يعتبر الصوم في كفارة اليمين بالصوم في سائر الكفارات في صفة التتابع لانعدام المماثلة فكيف يستقيم منه اعتبار الرقبة في كفارة اليمين بالرقبة في كفارة القتل؟ وما ذكره من العذر باطل، فالمطلق في كفارة إنما يحمل على المقيد في الكفارة أيضا وليس في صوم الكفارة مقيد بالتفرق، فإن صوم المتعة ليس بكفارة بل هو نسك بمنزلة إراقة الدم الذي كان الصوم خلفا عنه، ثم هو غير مقيد بالتفرق فإنه وإن فرقه قبل الرجوع لا يجوز ولكنه مضاف إلى وقت بحرف إذا، كما قال تعالى: {وسبعة إذا رجعتم} والمضاف إلى وقت لا يجوز قبل ذلك الوقت كصوم رمضان قبل شهود الشهر وصلاة الظهر قبل زوال الشمس. وعندنا شرط التتابع فيه ليس بحمل المطلق على المقيد بل بقراءة ابن مسعود رضي الله عنه (فصيام ثلاثة أيام متتابعات) وقراءته لا تكون دون خبر يرويه، وقد كان مشهور إلى عهد أبي حنيفة رحمه الله، وبالخبر المشهور تثبت الزيادة على النص على ما نبينه. فإن قيل: لماذا لم تجعلوا قراءته كنص آخر ثم عملتم بهما جميعا كما فعلتم في صدقة الفطر حيث أوجبتم الصدقة عن

العبد الكافر بالنص المطلق، وعن العبد المسلم بالنص المقيد؟ قلنا: لان الحكم هنا واحد وهو تأدي الكفارة بالصوم فبعدما صار مقيدا بنص لا يبقى ذلك الحكم بعينه مطلقا. فأما في صدقة الفطر النصان في بيان السبب دون الحكم وأحد السببين لا ينفي السبب الآخر، فيجوز أن يكون ملك العبد المطلق سببا لوجوب صدقة الفطر بأحد النصين، وملك العبد المسلم سببا بالنص الآخر. وعلى هذا قال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله يجوز التيمم بكل ما هو من جنس الارض باعتبار النص المطلق وهو قوله عليه السلام: جعلت لي الارض مسجدا وطهورا وبالتراب باعتبار النص المقيد وهو قوله عليه السلام: التراب طهور المسلم لان المحل مختلف وإن كان الحكم واحدا فيستقيم إثبات المحلية باعتبار كل نص في شيء آخر، فأما التيمم إلى المرافق فلم نشترطه بحمل المطلق على المقيد، إذ لو جاز ذلك لكان الاولى إثبات التيمم في الرأس والرجل اعتبارا بالوضوء، وإنما عرفنا ذلك بنص فيه وهو حديث الاسلع أن النبي صلى الله عليه وسلم علمه التيمم ضربتين ضربة للوجه وضربة للذراعين إلى المرفقين وهو مشهور يثبت بمثله التقييد، فإذا صار مقيدا لا يبقى ذلك الحكم بعينه مطلقا. فأما صفة السائمة في الزكاة فهو ثابت بالنص المقيد وإنما لا نوجب الزكاة في غير السائمة لنص موجب للنفي وهو قوله عليه السلام لا زكاة في العوامل لا باعتبار حمل المطلق على المقيد. واشتراط العدالة في الشهادات باعتبار وجوب التوقف (وهو قوله تعالى: {إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا} أي توقفوا) في خبر الفاسق بالنص، وباعتبار قوله تعالى: {ممن ترضون من الشهداء} والفاسق لا يكون مرضيا، لا بحمل المطلق على المقيد. واشتراط التبليغ في الهدايا باعتبار النص الوارد فيه وهو أن الله تعالى بعد ذكر الهدايا قال: {ثم محلها إلى البيت العتيق} أو بمقتضى اسم الهدي فإنه اسم لما يهدي إلى موضع. وبمجرد اسم الكفارة لا تثبت المماثلة بين واجبات متفاوتة في أنفسها ليتعرف حكم بعضها من بعض، كما لا تثبت المماثلة بين الصلوات في مقدار الركعات والشرائط نحو الخطبة والجماعة في صلاة الجمعة حتى يعتبر بعضها ببعض وإن جمعها اسم الصلاة. وصار حاصل الكلام أن النفي ضد الاثبات، فالنص الموجب لاثبات حكم لا يوجب ضد ذلك الحكم بعبارته ولا بإشارته ولا بدلالته ولا بمقتضاه، لانه ليس من جملة ما لا يستغنى عنه حتى يكون مقتضيا إياه، فإثبات النفي به بعد هذا لا يكون إلا إثبات الحكم بلا دليل والاحتجاج بلا حجة وذلك باطل على ما نثبته في

بابه إن شاء الله تعالى. ونحن إذا قلنا يثبت بالمطلق حكم الاطلاق وبالمقيد حكم التقييد فقد عملنا بكل دليل بحسب الامكان، والتفاوت بين العمل بالدليل وبين العمل بلا دليل لا يخفى على كل متأمل. ومن هذا الجنس ما قاله الشافعي رحمه الله: إن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده، والنهي عن الشيء يكون أمرا بضده، وقد بينا فساد هذا الكلام فيما سبق. ومن هذه الجملة قول بعض العلماء: إن العام يختص بسببه، وعندنا هذا على أربعة أوجه: أحدها: أن يكون السبب منقولا مع الحكم نحو ما روي أن النبي صلى الله عليه وسلم سها فسجد، وأن ماعزا زنى فرجم، ونحو قوله تعالى: {إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه} وهذا يوجب تخصيص الحكم بالسبب المنقول لانه لما نقل معه فذلك تنصيص على أنه بمنزلة العلة للحكم المنصوص، وكما لا يثبت الحكم بدون علية لا يبقى بدون العلة مضافا إليها بل البقاء بدونها يكون مضافا إلى علة أخرى. والثاني: أن لا يكون السبب منقولا ولكن المذكور مما لا يستقل بنفسه ولا يكون مفهوما بدون السبب المعلوم به، فهذا يتقيد به أيضا نحو قول الرجل أليس لي عندك كذا فيقول بلى، أو يقول أكان من الأمر كذا فيقول نعم أو أجل. فهذه الالفاظ لا تستقل بنفسها مفهومة المعنى فتتقيد بالسؤال المذكور الذي كان سببا لهذا الجواب حتى جعل إقرارا بذلك، وباعتبار أصل اللغة بلى موضوع للجواب عن صيغة نفي فيه معنى الاستفهام، كما قال تعالى: {ألست بربكم قالوابلى} ونعم جواب لما هو محض الاستفهام، قال تعالى: {فهل وجدتم ما وعد ربكم حقا قالوا نعم} وأجل تصلح لهما. وقد تستعمل بلى ونعم في جواب ما ليس باستفهام على أن يقدر فيه معنى الاستفهام، أو يكون مستعارا عنه. هذا مذهب أهل اللغة. فأما محمد رحمه الله فقد ذكر في كتاب الاقرار مسائل بناها على هذه الكلمات من غير استفهام في السؤال أو احتمال استفهام وجعلها إقرارا صحيحا بطريق الجواب، وكأنه ترك اعتبار حقيقة اللغة فيها لعرف الاستعمال. والثالث: أن يكون مستقلا بنفسه مفهوم المعنى ولكنه خرج جوابا للسؤال وهو غير زائد على مقدار الجواب، فبهذا يتقيد بما سبق ويصير ما ذكر في السؤال كالمعاد في الجواب لانه بناء عليه. وبيان هذا فيما إذا قال لغيره تعال تغد معي فقال إن تغديت فعبدي حر، فهذا يختص بذلك الغداء، ولو قالت له امرأته إنك تغتسل في هذه الدار الليلة من جنابة فقال إن اغتسلت فعبدي حر فإنه يختص بذلك الاغتسال المذكور في السؤال. والرابع: أن يكون مستقلا بنفسه زائدا

على ما يتم به الجواب بأن يقول: إن تغديت اليوم أو إن اغتسلت الليلة، فموضع الخلاف هذا الفصل. فعندنا لا يختص مثل هذا العام بسببه، لان في تخصيصه به إلغاء الزيادة وفي جعله نصا مبتدأ اعتبار الزيادة التي تكلم بها، وإلغاء الحال والعمل بالكلام لا بالحال، فإعمال كلامه مع إلغاء الحال أولى من إلغاء بعض كلامه، وفيما لا يستقل بنفسه قيدناه بالسبب باعتبار أن الكل صار بمنزلة المذكور وبمنزلة كلام واحد فلا يجوز إعمال بعضه دون البعض، ففي هذا الموضع لان لا يجوز إعمال بعض كلامه وإلغاء البعض كان أولى، إلا أن يقول نويت الجواب فحينئذ يدين فيما بينه وبين الله تعالى وتجعل تلك الزيادة للتوكيد. وعلى قول بعض العلماء هذا يحمل على الجواب أيضا باعتبار الحال فيكون ذلك عملا بالمسكوت وتركا للعمل بالدليل، لان الحال مسكوت عنه والاستدلال بالمسكوت يكون استدلالا بلا دليل، فكيف يجوز باعتباره ترك العمل بالدليل وهو المنصوص؟ والدليل على صحة ما قلنا إن بين أهل التفسير اتفاقا أن نزول آية الظهار كان بسبب خولة ثم لم يختص الحكم بها، ونزول آية القذف كان بسبب قصة عائشة رضي الله عنها ثم لم يختص بها، ونزول آية اللعان كان بسبب ما قال سعد بن عبادة ثم لم يختص به، ودخل رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة فوجدهم يسلفون في الثمار السنة والسنتين فقال: من أسلم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم فقد كان سبب هذا النص إسلامهم إلى أجل مجهول ثم لم يختص هذا النص بذلك السبب. وأمثلة هذا كثير، فعرفنا أن العام لا يختص بسببه. ومن هذه الجملة تخصيص العام بغرض المتكلم، فإن من الناس من يقول يختص الكلام بما يعلم من غرض المتكلم لانه يظهر بكلامه غرضه، فيجب بناء كلامه في العموم والخصوص والحقيقة والمجاز على ما يعلم من غرضه، ويجعل ذلك الغرض كالمذكور. وعلى هذا قالوا: الكلام المذكور للمدح والذم والثناء والاستثناء لا يكون له عموم، لانا نعلم أنه لم يكن غرض المتكلم به العموم. وعندنا هذا فاسد لانه ترك موجب الصيغة بمجرد التشهي وعمل بالمسكوت، فإن الغرض مسكوت عنه، فكيف يجوز العمل بالمسكوت وترك العمل بالمنصوص باعتباره؟ ولكن العام يعرف بصيغته فإذا وجدت تلك الصيغة وأمكن العمل بحقيقتها يجب العمل، والامكان قائم مع استعمال الصيغة للمدح والذم (فإن المدح العام والثناء العام من عادة أهل اللسان، وكذلك الاستثناء والذم) واعتبار الغرض اعتبار نوع احتمال ولاجله لا يجوز ترك

العمل بحقيقة الكلام. ومن ذلك ما قاله بعض الاحداث من الفقهاء: إن القرآن في النظم يوجب المساواة في الحكم، وبيان هذا في قوله تعالى: {فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج} فإن هذه جمل قرن بعضها ببعض بحرف النظم وهو الواو وقالوا يستوي حكمها في الحج. وقال بعض أصحابنا في قوله تعالى: {أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة} إن ذلك يوجب سقوط الزكاة عن الصبي، لان القران في النظم دليل المساواة في الحكم فلا تجب الزكاة على من لا تجب عليه الصلاة. وعندنا هذا فاسد وهو من جنس العمل بالمسكوت وترك العمل بالدليل لاجله، فإن كلا من الجمل معلوم بنفسه وليس في واو النظم دليل المشاركة بينهما في الحكم إنما ذلك في واو العطف، وفرق ما بينهما أن واو النظم تدخل بين جملتين كل واحدة منهما تامة بنفسها مستغنية عن خبر الآخر كقول الرجل جاءني زيد وتكلم عمرو فذكر الواو بينهما لحسن النظم به لا للعطف. وبيان هذا في قوله تعالى: {لنبين لكم ونقر في الارحام ما نشاء} وقال تعالى: {فإن يشأ الله يختم على قلبك ويمحو الله الباطل} وأما واو العطف فإنه يدخل بين جملتين أحدهما ناقص والآخر تام بأن لا يكون خبر الناقص مذكورا فلا يكون مفيدا بنفسه، ولا بد من جعل الخبر المذكور للاول خبرا للثانية حتى يصير مفيدا، كقول الرجل جاءني زيد وعمرو، فهذا الواو للعطف، لانه لم يذكر لعمرو خبرا ولا يمكن جعل (هذا) الخبر الاول خبرا له إلا بأن يجعل الواو للعطف حتى يصير ذلك الخبر كالمعاد لان موجب العطف الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه في الخبر، فمن قال بالقول الاول فقد ذهب إلى التسوية بين واو العطف وواو النظم باعتبار أن الواو في أصل اللغة للعطف، وموجب العطف الاشتراك، ومطلق الاشتراك يقتضي التسوية، فذلك دليل على أن القران في النظم يوجب المساواة في الحكم. ثم الاصل أنا نفهم من خطاب صاحب الشرع ما يتفاهم من المخاطبات بيننا، ومن يقول امرأته طالق وعبده حر إن دخل الدار فإنه يقصد الاشتراك بين المذكورين في التعليق بالشرط، وذلك يفهم من كلامه حتى يجعل الكل متعلقا بالشرط وإن كان كل واحد من الكلامين تاما لكونه مبتدأ وخبرا مفهوم المعنى بنفسه، فعليه يحمل أيضا مطلق كلام صاحب الشرع. ولكنا نقول: المشاركة في الخبر عند واو العطف لحاجة الجملة الناقصة إلى الخبر لا لعين الواو، وهذه الحاجة تنعدم في واو النظم، لان كل واحد من الكلامين تام بما ذكر له من الخبر فكان هذا الواو ساكتا عما يوجب المشاركة فإثبات

المشاركة به يكون استدلالا بالمسكوت، يوضحه أنه لو كانت المشاركة تثبت باعتبار هذا الواو لثبتت في خبر كل جملة إذ ليس خبر إحدى الجملتين بذلك بأولى من الآخر، وهذا خلاف ما عليه إجماع أهل اللسان، فأما إذا قال امرأته طالق وعبده حر إن دخل الدار فكل واحد منهما تام في نفسه إيقاعا لا تعليقا بالشرط، والتعليق تصرف سوى الايقاع، ففيما يرجع إلى التعليق إحدى الجملتين ناقصة فأثبتنا المشاركة بينهما في حكم التعليق بواو العطف، حتى إذا لم يذكر الشرط وكان كلامه إيقاعا لم تثبت المشاركة بينهما في الخبر وجعل واو النظم لتحسين الكلام به فإنه مستعمل كما بينا، ولهذا لو قال: لفلان علي مائة دينار ولفلان ألف درهم إلا عشرة يجعل الاستثناء من آخر المالين ذكرا لان بالاستثناء لا يخرج الكلام من أن يكون إقرارا وباعتبار الاقرار كل واحد من الجملتين تامة فيكون الواو للنظم وينصرف الاستثناء إلى ما يليه خاصة. وعلى هذا قلنا في قوله تعالى: {وأولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا} إن هذا الواو للنظم حتى ينصرف الاستثناء إلى سمة الفسق دون ما تقدمه. والشافعي يجعل هذا الواو للعطف والواو الذي في قوله: {ولا تقبلوا لهم} للنظم حتى يكون الاستثناء منصرفا إليهما دون الجلد فلا يسقط الجلد بالتوبة. والصحيح ما قلنا: فإن من حيث الصيغة معنى العطف يتحقق في قوله تعالى: {ولا تقبلوا} ولا يتحقق في قوله تعالى: {وأولئك هم الفاسقون} لان قول القائل اجلس ولا تتكلم يكون عطفا صحيحا فكذلك قوله تعالى: {فاجلدوا}. {ولا تقبلوا} لان كل واحد منهما خطاب للائمة، فأما قوله تعالى: {وأولئك هم الفاسقون} ليس بخطاب للائمة ولكن إخبار عن وصف القاذفين فلا يصلح معطوفا على ما هو خطاب فجعلناه للنظم، وكذلك من حيث المعنى قوله تعالى: {ولا تقبلوا} صالح لان يكون متمما للحد معطوفا على الجلد، فإن إهدار قوله في الشهادات شرعا مؤلم كالجلد وهذا الالم عند العقلاء يزداد على ألم الجلد فيصلح متمما للحد زاجرا عن سببه ولهذا خوطب به الائمة فإن إقامة الحد إليهم، فأما قوله تعالى: {وأولئك هم الفاسقون} فمعناه العاصون وذلك بيان لجريمة القاذف فلا يصلح جزاء على القذف حتى يكون متمما للحد، بل المقصود به إزالة إشكال كان يقع عسى وهو أن القذف خبر متميل، وربما يكون حسبة إذا كان الرامي صادقا وله أربعة من الشهود والزاني مصر فكان يقع الاشكال أنه لما كان سببا لوجوب عقوبة تندرئ بالشبهات فأزال الله هذا الاشكال بقوله: {وأولئك هم

الفاسقون} أي العاصون بهتك ستر العفة من غير فائدة حين عجزوا عن إقامة أربعة من الشهداء، وإليه أشار في قوله تعالى: {فإن لم يأتوا بالشهداء فأولئك عند الله هم الكاذبون} ويتبين بهذا التحقيق أن العمل بالنص كما يوجبه فيما قلنا فإنا جعلنا العجز عن إقامة أربعة من الشهداء مضموما إلى القذف ليتحقق بهما السبب الموجب للعقوبة، كما هو موجب حرف ثم فإنه للتعقيب مع التراخي، وجعلنا الواو في قوله تعالى: {ولا تقبلوا} للعطف فكان رد الشهادة متمما للحد كما هو موجب واو العطف، وجعلنا الواو في قوله تعالى: {وأولئك} للنظم كما هو مقتضى صيغة الكلام. والشافعي ترك العمل بحرف ثم وجعل نفس القذف موجبا للحد، وجعل الواو في قوله تعالى: {ولا تقبلوا} للنظم، وفي قوله: {وأولئك} للعطف وكل ذلك مخالف لمقتضى صيغة الكلام، فكان الصحيح ما قلناه. ومن هذه الجملة حكم الجمع المضاف إلى جماعة لحو قوله تعالى: {خذ من أموالهم صدقة} وقوله تعالى: {وأحل لكم ما وراء ذلكم} فإن من الناس من يقول حكمة حقيقة الجماعة في حق كل واحد ممن أضيف إليهم وزعموا أن حقيقة الكلام هذا فإن المضاف إلى جماعة يكون مضافا إلى كل واحد منهم، وإذا كانت الصيغة التي بها حصلت الاضافة صيغة الجماعة وبها يثبت الحكم في كل واحد منهم ما هو مقتضى هذه الصيغة قولا بحقيقة الكلام، ألا ترى أن الاضافة لو حصلت بصيغة الفرد تثبت في كل واحد منهم الحكم الذي هو موجب تلك الصيغة. وعندنا هذا فاسد وهو من جنس القول بالمسكوت، ولكن مقتضى هذه الصيغة مقابلة الآحاد بالآحاد على ما قال في الجامع: إذا قال لامرأتين له إذا ولدتما ولدين فأنتما طالقان فولدت كل واحدة منهما ولدا طلقتا، وكذلك إذا قال إذا حضتما حيضتين أو قال إذا دخلتما هاتين الدارين فدخلت كل واحدة منهما دارا فهما طالقان، ولا يشترط دخول كل واحدة منهما في الدارين جميعا، وما قلناه هو المعلوم من مخاطبات الناس، فإن الرجل يقول لبس القوم ثيابهم وحلقوا رؤوسهم وركبوا دوابهم، وإنما يفهم من ذلك أن كل واحد منهم لبس ثوبه وركب دابته وحلق رأسه، والدليل عليه قول الشاعر: وإنا نرى أقدامنا في نعالهم وآنفنا بين اللحى والحواجب والمراد ما قلنا وكتاب الله يشهد به، قال تعالى: {جعلوا أصابعهم في آذانهم واستغشوا ثيابهم} والمراد أن كل واحد منهم جعل أصبعه في أذنه لا في آذان الجماعة واستغشى ثوبه، وقال تعالى: {فقد صغت قلوبكما} والمراد في حق كل واحدة منهما

قلبها، وقال تعالى: {فاقطعوا أيديهما} والمراد قطع يد واحدة من كل واحد منهما لا قطع جميع ما يسمى يدا من كل واحد منهما لاتفاقنا على أن بالسرقة الواحدة لا تقطع إلا يد واحدة من السارق، وقد بينا أن مطلق الكلام محمول على ما يتفاهمه الناس في مخاطباتهم فهو اعتبار الصيغة بدون الاضافة، والمنصوص عليه الصيغة مع الاضافة إلى الجماعة ومع الاضافة إلى الجماعة موجب الصيغة حقيقة ليس ما ادعوا بل موجبه ما قلنا، لان ما ادعوا يثبت بدون الاضافة إلى الجماعة (وما قلنا لا يثبت بدون الاضافة إلى الجماعة) فعرفنا أن حقيقة العمل بالمنصوص فيما قلنا، وفيما قالوا ترك العمل بالدليل المنصوص وعمل بالمسكوت فيكون فاسدا. هذا بيان الطريق فيما هو فاسد من وجوه العمل بالمنصوص كما ذهب إليه بعض الناس، وقد بينا الطريق الصحيح من ذلك في أول الباب، فمن فهم الطريقين يتيسر عليه تمييز الصحيح من الاستدلال بجميع النصوص والفاسد، وإن خفي عليه شئ فهو يخرج بالتأمل على ما بينا من كل طريق، والله أعلم. باب: بيان الحجة الشرعية وأحكامها قال رضي الله عنه: اعلم بأن الحجة لغة اسم من قول القائل: حج، أي غلب، ومنه يقال: لج فحج، ويقول الرجل: حاججته فحججته، أي ألزمته بالحجة فصار مغلوبا، ثم سميت الحجة في الشريعة، لانه يلزمنا حق الله تعالى بها على وجه ينقطع بها العذر، ويجوز أن يكون مأخوذا من معنى الرجوع إليه، كما قال القائل: يحجون بيت الزبرقان المزعفرا أي يرجعون إليه، ومنه: حج البيت، فإن الناس يرجعون إليه معظمين له، قال تعالى: {وإذ جعلنا البيت مثابة للناس وأمنا} والمثابة المرجع فسميت الحجة لوجوب الرجوع إليها من حيث العمل بها شرعا، ويستوي إن كانت موجبة للعلم قطعا أو كانت موجبة للعمل دون العلم قطعا، لان الرجوع إليها بالعمل بها واجب شرعا في الوجهين على ما نبينه في باب خبر الواحد والقياس إن شاء الله تعالى. والبينة كالحجة فإنها مشتقة من البيان وهو أن يظهر للقلب وجه الإلزام بها سواء كان ظهورا موجبا للعلم أو دون ذلك لان العمل يجب في الوجهين، ومنه قوله تعالى: {فيه آيات بينات} أي علامات ظاهرات. والبرهان كذلك فإنه مستعمل استعمال الحجة في لسان الفقهاء. وأما الآية فمعناها لغة: العلامة، قال الله تعالى: {فيه آيات بينات} وقال القائل: وغير آيها العصر ومطلقها في الشريعة ينصرف إلى ما يوجب العلم قطعا، ولهذا سميت معجزات الرسل آيات، قال الله تعالى: {ولقد آتينا موسى تسع آيات بينات} وقال

تعالى: {فاذهبا بآياتنا}. فإن قيل: من الناس من جحد رسالة الرسل بعد رؤية المعجزات والوقوف عليها ولو كانت موجبة للعلم قطعا لما أنكرها أحد بعد المعاينة؟ قلنا: هذه الآيات لا توجب العلم خبرا فإنها لو أوجبت ذلك انعدم الثواب والعقاب بها أصلا وإنما توجب العلم باعتبار التأمل فيها عن إنصاف لا عن تعنت، ومع هذا التأمل يثبت العلم بها قطعا وإنما جحدها من جحدها للاعراض عن هذا التأمل كما ذكر الله تعالى في قوله: {وقالوا قلوبنا في أكنة مما تدعونا إليه} وفي قوله: {لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه} وقد كان فيهم من جحد تعنتا بعدما علم يقينا كما قال تعالى: {وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلما وعلوا} وأما الدليل فهو فعيل من فاعل الدلالة، بمنزلة عليم من عالم، ومنه قولهم: يا دليل المتحيرين، أي هاديهم إلى ما يزيل الحيرة عنهم، ومنه سمي دليل القافلة، أي هاديهم إلى الطريق فسمي باسم فعله، وفي الشريعة هو اسم لحجة منطق يظهر به ما كان خفيا فإن ما قدمناه يكون موجبا تارة ومظهرا تارة، والدليل خاص لما هو مظهر. فإن قيل: أليس أن الدخان دليل على النار والبناء دليل على الباني ولا نطق هناك؟ قلنا: إنما يطلق الاسم على ذلك مجازا بحصول معنى الظهور عنده، كما قال تعالى: {قالتا أتينا طائعين} وقال تعالى: {فوجدا فيها جدارا يريد أن ينقض فأقامه} وقال القائل: وعظتك أحداث صمت، وكل ذلك مجاز. ثم الدليل مجازا كان أو حقيقة يكون مظهرا ظهورا موجبا للعلم به أو دون ذلك. والشاهد كالدليل سواء كان مظهرا على وجه يثبت العلم به أو لا يثبت به علم اليقين بمنزلة الشهادات على الحقوق في مجالس الحكام. قال رضي الله عنه: ثم اعلم بأن الاصول في الحجج الشرعية ثلاثة: الكتاب والسنة، والاجماع، والاصل الرابع وهو القياس هو المعنى المستنبط من هذه الاصول الثلاثة. وهي تنقسم قسمين: قسم موجب للعلم قطعا، ومجوز غير موجب للعلم، وإنما سميناه مجوزا لانه يجب العمل به والاصل أن العمل بغير علم لا يجوز، قال تعالى: {ولا تقف ما ليس لك به علم} فسميناه مجوزا باعتبار أنه يجب العمل به وإن لم يكن موجبا للعلم قطعا. فأما الموجب للعلم من الحجج الشرعية أنواع أربعة: كتاب الله، وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم المسموع منه والمنقول عنه بالتواتر، والاجماع. والاصل في كل ذلك لنا السماع من رسول الله صلى الله عليه وسلم فإنه هو الذي أسمعنا ما أوحي إليه من القرآن بقراءته علينا، والمنقول عنه بطريق متواتر بمنزلة المسموع عنه في وقوع العلم به على ما

نبينه، وكذلك الاجماع فإن إجماع هذه الامة إنما كانت حجة موجبة للعلم بالسماع من رسول الله صلى الله عليه وسلم أن الله تعالى لا يجمع أمته على الضلالة، والسماع منه موجب للعلم لقيام الدلالة على أن الرسول عليه السلام يكون معصوما عن الكذب والقول بالباطل. فهذا بيان قولنا إن الاصل في ذلك كله السماع من رسول صلى الله عليه وسلم.

الحقيقة والمجاز في البلاغة العربية

ميز البلاغيون بدء من الجاحظ بين نوعين من الأساليب: الأسلوب الحقيقي، حيث تستخدم الكلمات في دلالتها الوضعية، والأسلوب المجازي، حيث نتجاوز بالكلمات الدلالة الوضعية، إلى دلالة أخرى مجازية.

والحقيقة في اللغة، مشتقة من حققت الشيء أحقه، إذا أثبته، فهي فعيل بمعنى مفعول، أو هي مشتقة من حق الشيء يحق، إذا ثبت، فهي فعيل بمعنى فاعل، وعلى الاشتقاقين هي المثبتة، أو الثابتة في موضعها، الأصلي (الإيضاح في علوم البلاغة، القزويني، ص:395.)

وفي الاصطلاح:الحقيقة هي لفظ يبقى على موضعه. وقيل ما اصطلح الناس على التخاطب به .(التعريفات: الشريف الجرجاني، ص: 90).

أما المجاز لغة: فهو من جزت الطريق، وجاز الموضع جوازا أو مجازا، وجاز به وجاوزه جوازا، سار فيه وسلكه، وجاوزت الموضع، بمعنى جزته، وسرت فيه وقطعته. والمجاز والمجازة الموضع.(لسان العرب لابن منظور، مادة جوز). وفي الاصطلاح: المجاز ما أفاد معنى غير مصطلح عليه، في الوضع الذي وقع فيه التخاطب، لعلاقة بين الأول والثاني (الطراز: ليحيى العلوي: 1/ 64). ويكشف عبد القاهر الجرجاني عن العلاقة بين اللغة والاصطلاح، في اشتقاق لفظ المجاز فيقول:(جاز الشيء يجوزه إذا تعداه، وإذا عدل باللفظ عما يوجبه أصل اللغة، وصف بأنه مجاز، على معنى أنهم جازوا به موضعه الأصلي، أو جاز هو مكانه الذي وضع فيه أولا) (أسرار البلاغة: عبد القاهر الجرجاني:ص:342).

فكل لفظ دل على معناه الذي وضع له في الأصل، فهو المراد بالحقيقة، وكل لفظ دل على غير معناه الأصلي فهو المراد بالمجاز. والحقيقة لها موضعها الذي تستعمل فيه، والمجاز له موضعه الذي يستعمل فيه، وكلاهما في موضعه بليغ، وكلاهما في غير موضعه خارج عن البلاغة. ولكن أرباب البلاغة مجمعون على أن (المجاز أبلغ من الحقيقة في تأدية المعنى، فعندما نقول: (لقيت الأسد، وجاءني البحر) فقد جعلت الرجل أسدا وبحرا، بما يحمله من دلالته على الشجاعة والجود، لأن الشجاعة ملازمة

للأسد، والجود تابع للبحر، والدلالة بلازم الشيء وتابعه، أكشف لحاله وأبين لظهوره، وأقوى تمكنا في النفس من غير ما ليس بهذه الصفة) (الطراز: ص:1/ 209).

1- **أصالة الاستعمال المجازي:**

المجاز في لغة العرب فن أصيل، وهو سمة ملازمة لكلامهم، لما فيه من دقة التعبير، وإخراج المعاني المحسوسة إلى المعاني المجردة، فهو خير وسيلة للاتساع في اللغة، والتحرر من الضيق اللفظي، والانطلاق في مجالات الخيال، بما يضيفه من علاقات لغوية مبتكرة توازن بين الألفاظ والمعاني في الشكل والمضمون، فلا غرابة أن يكون مصدرا للثروة البلاغية عند العرب، وأن يكون مجازه في الذروة من البيان العربي، وأن يكون عنصرا أساسا من عناصر بلاغته الاعجازية.

وللعلماء في قضية الحقيقة والمجاز آراء متباينة، فمن العلماء من أنكر وجود المجاز في اللغة والقرآن مثل الظاهرية. ووافقهم على ذلك بعض السلف كابن تيمية، وقد جاء هذا الرفض بحجة أن (المجاز أخ الكذب) والقرآن منزه عنه،ثم إن المتكلم لا يعدل إلى المجاز إلا إذا ضاقت به الحقيقة، أو عجز عن التعبير بها فيستعير، وذلك محال عن الله تعالى.(تلخيص البيان في مجازات القرآن، الشريف الرضي: ص: 55). وقد رد على هذه الشبه جماعة من المسلمين وكان من أسبقهم ابن قتيبة الذي أشار إلى مسألة الطعن في القرآن في هذه القضية فقال: (وأما الطاعنون على القرآن بالمجاز، فإنهم زعموا أنه كذب، لأن الجدار لا يريد والقرية لا تسأل وهذه من أشنع جهالتهم، وأدلها على سوء نظرهم وقلة أفهامهم، ولو كان المجاز كذبا، وكل فعل ينسب إلى غير الحيوان باطلا، كان أغلب كلامنا فاسدا).(تأويل مشكل القرآن: ص:99).

ثم مضى يستعرض عددا من أمثلة المجاز المألوفة التي جاءت في القرآن الكريم أيضا. فالله تعالى يقول (فإذا عزم الأمر) (سورة محمد، الآية:21) وإنما يعزم عليه. ويقول الله تعالى: (فما ربحت تجارتهم) (البقرة، الآية:15) وإنما يربح فيها. ويقول تعالى:(وجاءوا على قميصه بدم كذب) (يوسف، الآية:18). وإنما كذب به، ويعضد

ابن قتيبة رأيه بما جاء في كلام العرب شعرا ونثرا على غرار هذا المجاز القرآني بالبيت الشعري الآتي:

يريد الرمح صدر أبي براء *** ويرغب عن دماء بني عقيل

ومن النثر قول العرب: (بأرض فلان شجر قد صاح). أي طال، لما تبين الشجر للناظر بطوله، ودل على نفسه، جعله كأنه صائح، لأن الصائح يدل على نفسه بصوته. كذلك يقولون (هذا شجر واعد) إذا نور، كأنه لما نور وعد بأنه يثمر.(تأويل مشكل القرآن: ص:99-100). فاستعمال المجاز في القرآن نابع من الحاجة إليه في بيان محسنات القرآن البلاغية، ولما في المجاز من طاقة في حسن التعبير، وليس لعجز عن تسخير الحقيقة.

ثم إن المجاز والحقيقة يتقاسمان شطري الحسن والبلاغة في القرآن. يؤكد ذلك قول جلال الدين السيوطي (وهذه شبهة باطلة، ولو سقط المجاز من القرآن سقط منه شطر الحسن، فقد اتفق البلغاء على أن المجاز أبلغ من الحقيقة، ولو وجب خلو القرآن من المجاز، وجب خلوه من الحذف والتوكيد، وتكنية القصص وغيرها.) (معترك الأقران في إعجاز القرآن: 1/ 168).

إن القرآن الكريم يشتمل على الحقائق كما يشتمل على المجازات، ولا مجال لإنكار المجاز في القرآن، فقد ثبت وقوعه في آيات كثيرة من كتاب الله العزيز، تعد في القمة من الاستعمال البياني، مثل قوله تعالى: (واحلل عقدة من لساني) (سورة:طه:24). فاللسان ليست فيه عقدة ظاهرة محسوسة، وإنما أراد بالعقدة ما يطرأ على اللسان من عيوب الكلام كاللثغة وغير ذلك. و في قوله تعالى: (قد جاءكم من الله نور وكتاب، مبين يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام، ويخرجهم من الظلمات إلى النور بإذنه) (المائدة: الآية: 17-18). فالقرآن لم يرد إخراجهم من ظلام الليل إلى ضوء النهار حقيقة، وإنما أراد إخراجهم من الكفر الذي يتخبط فيه المرء كما يتخبط في ظلمة الليل إلى الإيمان الذي يهتدي به الإنسان، كما يهتدي بنور النهار. فالقول إذن بخلو اللغة من المجاز، أو خلو القرآن من المجاز، وتفسير الأمور على ظواهرها يفسد المعنى، ويحول دون الوصول إلى البلاغة، سواء كانت البلاغة في القرآن الكريم أو في الشعر أو في غيرها من القول الجيد.

بعد هذا العرض المستفيض عن موقف العلماء من ثنائية الحقيقة والمجاز، نخلص إلى أن اللغة ليست كلها حقيقة، وليست كلها مجازا، بل هي خليط من هذا وذاك. ومع هذا تبقى الحقيقة وهي (اللفظ الدال على موضوعه الأصلي) (ابن الأثير، المثل السائر:1/ 58) هي الأصل المشرع في الاستعمال، ويظل المجاز فرعا عن ذلك الأصل. وما لم يحقق المجاز مزية فلا يعدل إليه عن الحقيقة. ولعل ابن الأثير (تـ 637هـ) يقرر هذا بقوله (واعلم أنه إذا ورد عليك كلام، يجوز أن يحمل معناه على طريق الحقيقة، وعلى طريق المجاز، باختلاف لفظه. فانظر، فإذا كان لا مزية لمعناه في حمله على طريق المجاز، فلا ينبغي أن يحمل إلا على طريق الحقيقة، لأنها هي الأصل، والمجاز هو الفرع، ولا يعدل عن الأصل إلى الفرع إلا لفائدة) (المصدر نفسه:1/)63.

2- **أقسام المجاز:**

المجاز نوعان: لغوي وعقلي، فالغوي ما استفيد عن طريق اللغة، ومجاله الاستعارة. والكلمة المفردة .والمجاز العقلي ما استفيد عن طريق العقل. وتوصف به الجمل في التأليف والإسناد.

أ- المجاز اللغوي: هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له، لعلاقة مع قرينة مانعة من إرادة المعنى الحقيقي. والعلاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي قد تكون المشابهة، وقد تكون غيرها، والقرينة قد تكون لفظية وقد تكون حالية، ويقسم البلاغيون المجاز اللغوي إلى قسمين:

القسم الأول:ما تكون العلاقة فيه المشابهة، وذلك كإطلاق لفظ الأسد على الرجل والشجاع، أو إطلاق النور على العلم والهدى والإيمان، وإطلاق الظلمة على الجهل والكفر والضلال، مثل قوله تعالى:(قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين، يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام، ويخرجهم من الظلمات إلى (المائدة:18)وقد اصطلحوا على أن مثل هذا النوع من المجاز يسمى استعارة.(سنفصل القول فيه في المبحث المتعلق بالاستعارة).

القسم الثاني: ما تكون العلاقة فيه غير المشابهة، ويسمى بالمجاز المرسل، ويقصد بالمرسل المطلق، وإنما يسمى مرسلا لأنه أطلق فلم يقيد بعلاقة خاصة، ومن علاقاته السببية- المسببية- الجزئية – الكلية – اعتبار ما كان- اعتبار ما يكون –المحلية-

الحالية.

1 السببية: وذلك بأن يطلق لفظ السبب ويراد المسبب كقول المتنبي:

له أياد علي سابغة أعد منها ولا أعددها

واضح أن إطلاق الأيدي هنا لا يراد به الأيدي الحقيقية، بل المراد النعم، فكلمة أيادي هنا مجاز، فاليد الحقيقية هي التي تمنح النعم، فهي سبب فيها. فالعلاقة إذن هي السببية. وهذا كثير شائع في كلام العرب.

2-المسببية: وذلك بأن يطلق لفظ المسبب ويراد به السبب، كقوله تعالى (وينزل لكم من السماء رزقا) (غافر: الآية: 13). فالرزق لا ينزل من السماء. لكن الذي ينزل مطر ينشأ عنه النبات الذي منه طعامنا ورزقنا.فالرزق مسبب عن المطر.فهو مجاز علاقته المسببية.

3- الجزئية: وهي أن يذكر المتكلم اللفظ الدال على الجزء ويريد به الكل، ومثاله قوله تعالى: (ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام) (الرحمان: الآية 27). فكلمة الوجه في الآية المراد بها الذات القدسية لله عز وجل، ولما كان الوجه ذلك الجزء الذي لا يستغنى عنه في الدلالة على الذات، عبر به هنا عن الذات الإلهية على طريقة العرب، في الاستعمال بإطلاق اسم الجزء وإرادة الكل.

4- الكلية: وهي أن يذكر المتكلم اللفظ الدال على الكل ويريد به الجزء، ومثاله قوله تعالى:(يجعلون أصابعهم في آذانهم من الصواعق حذر الموت) (البقرة: 19). فالإنسان لا يستطيع أن يضع أصابعه كلها في أذنه، وأن الأصابع في الآية الكريمة، أطلقت وأريد أطرافها.

5-اعتبار ما كان: أي تسمية الشيء باسم ما كان عليه، كقوله تعالى: (وآتوا اليتامى أموالهم)(النسا: 2) فاليتيم في اللغة، الصغير الذي مات أبوه، وفي الآية يأمر الله سبحانه وتعالى بإعطاء الأموال للذين وصلوا سن الرشد، وكانوا يتامى فيما مضى، فكلمة اليتامى هنا مجاز، لأنها استعملت في الراشدين، والعلاقة اعتبار ما كان. ومثاله قوله تعالى: (إنه من يأتي ربه مجرما) (طه:74). سماه مجرما باعتبار ما كان عليه في الدنيا من الإجرام.

6- اعتبار ما يكون: أي تسمية الشيء باسم ما يكون عليه، أو تسميته باسم ما يؤول إليه مستقبلا. كقوله تعالى: (إني أراني أعصر خمرا) (يوسف: 36). فالمجاز في الخمر باعتبار العصر، والخمر لا تعصر، فهي سائل، وإنما العنب المتحول بالعصر خمرا، هو الذي يعصر. فإطلاق الخمر وإرادة العنب منه، باعتبار ما يؤول إليه العنب بعد العصر. ومثله قوله تعالى (ولا يلد إلا فاجرا كفارا) (نوح: 29)

7- المحلية: ويقصد بها أن يذكر المتكلم المحل أو المكان، ويريد به من يحل فيه، كما في قوله تعالى: (فليدع ناديه) (اقرأ:18) والأمر هنا للسخرية والاستخفاف، فإننا نعرف أن معنى النادي هو مكان الاجتماع، ولكن المقصود به في الآية من في هذا المكان، من عشيرته ونصرائه. فهو مجاز أطلق فيه المحل وأريد الحال، فالعلاقة المحلية.

8- الحالية: وهو أن يذكر اللفظ الدال على الحال، ويراد به المحل، مثل قوله تعالى: (إن الأبرار لفي نعيم) (المطففين: 22) والنعيم لا يحل فيه الإنسان لأنه معنى من المعاني، وإنما يحل في مكانه. فاستعمال النعيم في مكانه مجاز أطلق فيه الحال، وأريد به المحل. فعلاقته الحالية. ومنه قوله تعالى (وأما الذين ابيضت وجوههم ففي رحمة الله) (آل عمران: 107). أي في الجنة.

ب- المجاز العقلي: هو إسناد الفعل، أو ما في معناه، إلى غير ما هو له في الأصل، لعلاقة بينهما مع قرينة مانعة من إرادة الإسناد الحقيقي.

للمجاز العقلي ست علاقات هي: الزمانية والمكانية والسببية والفاعلية والمفعولية والمصدرية.

والفرق بين المجاز اللغوي والمجاز العقلي، أن الكلمة في المجاز اللغوي مستعملة في معناها المجازي، أما الكلمة في المجاز العقلي فتكون مستعملة في معناها الحقيقي. والمجاز إنما هو في إسنادها إلى غيرها كما في قول القائل:

أشاب الصغير وأفنى الكبيـ ... ـر كر الغداة ومر العشي

فالشيب المفهوم من الفعل (أشاب) يراد به معناه الحقيقي، إلا أن إسناده إلى كر الغداة والعشي ليس حقيقيا، لأن فاعله الحقيقي هو الله سبحانه وتعالى، ومرور الغداة

والعشي ليست إلا سببا لذلك. ومثل ذلك ما ورد في قوله تعالى: (وأخرجت الأرض أثقالها) (الزلزلة: 2). ففي الآية جاء الفعل ليفيد مفهومه، وكذلك الأرض، لكن التجوز جاء في إسناد الإخراج إلى الأرض، وهو في الحقيقة مسند إليه سبحانه، وكذلك قوله تعالى: (فما ربحت تجارتهم) (البقرة:15) ففي الآية جاء الفعل ليفيد مفهومه الحقيقي، وكذلك التجارة، ولكن التجوز جاء في إسناد الربح إلى التجارة مع أنها لا تربح أو تخسر على الحقيقة.

ومن البديهي أن نلمس في المجاز العقلي وإن كان متعلقا بالإسناد، لا بالألفاظ، قرينة تدلنا على إرادة الاستعمال المجازي دون الحقيقي، وقد قسم البلاغيون هذه القرينة الدالة على ذلك إلى قرينة لفظية، وتستفاد من إطلاق اللفظ فندرك به موضوع المجاز، وقرينة حالية، وتستفاد من الجملة، باستحالة صدور ذلك الشيء من فاعله عقلا، وإنما تكون من أمره وفي نطاق مقدوره، ومن علاقاته: السببية – الزمانية – المكانية – الفاعلية – المفعولية – المصدرية..

1- السببية: قال الله تعالى (يا هامان ابن لي صرحا لعلي أبلغ الأسباب) (غافر:36) فإذا تأملنا الآية نجد أن الفعل أسند إلى غير فاعله، فهامان لا يبني، وإنما يبني عماله، ولكن لما كان هامان سببا في بناء الصرح، أسند إليه الفعل مجازا، وعلم أن وجه ذلك السببية.

2- الزمانية: وذلك فيما بني فيه الكلام للفاعل وأسند للزمان،كما في قوله تعالى (والضحى والليل إذا سجى) (الضحى: 1-2) (سجى بمعنى سكن) فنجد أن السكون أسند إلى الليل، مع أن الليل لا يسكن، وإنما يسكن الناس فيه عن الحركة، ويخلدون فيه على النوم، ومثله (نهار الزاهد صائم، وليله قائم).

3- المكانية: وذلك فيما بني فيه الكلام للفاعل، وأسند للمكان كما في قوله تعالى: (مثل الجنة التي وعد المتقون تجري من تحتها الأنهار) (الرعد: 35). فالأنهار هي مكان جري الماء، وهي ثابتة غير متنقلة، وما يجري فيها هو الماء، فلما أسند الجري إلى الأنهار علم بالضرورة أنه مجاز، لأن الماء هو الجاري، فعبر عن جريان ذلك الماء بجري الأنهار، بوصفها مكان. ومثله (ازدحمت شوارع المدينة).

4-المفعولية: فيما بني فيه الكلام للمفعول، وأسند للفاعل الحقيقي، كما في قوله تعالى:(وإذا قرأت القرآن جعلنا بينك وبين الذين لا يؤمنون بالآخرة حجابا مستورا) (الإسراء: 45). فمستور هنا بمعنى ساتر، ولم ينقل هذا اللفظ عن وضعه الأصلي في اللغة ليعد مجازا لغويا، وإنما المراد به عين لفظه. وإنما استعمل اسم المفعول مكان اسم الفاعل، وهذا استعمال مطرد في اللغة العربية، مرده المجاز العقلي، بإطلاق صيغة المفعول وإرادة الفاعل.

5- الفاعلية: فيما بني فيه الكلام للفاعل، وأسند إلى المفعول به الحقيقي، ومثاله قول الحطيئة:

دعم المكارم لا ترحل لبغيتها واقعد فإنك أنت الطاعم الكاسي

ومعنى البيت لا ترحل لطلب المكارم، واقعد كلا على غيرك مطعوما مكسوا، فأسند الوصف المسند للفاعل إلى ضمير المفعول. ومثله قوله تعالى: (فهو في عيشة راضية) (القارعة:7) المراد معيشة راضية، لأن الرضا يقع عليها، ولا يصدر منها، فعلم بذلك مجازيتها.

6- المصدرية: وهو في ما بني فيه الكلام للفاعل، وأسند للمصدر، مع قرينة مانعة من الإسناد الحقيقي، ومثاله قوله تعالى: (فإذا نفخ في الصور نفخة واحدة) (الحاقة:13) فقد أسند الفعل إلى مصدره(نفخة)ولم يسند إلى فاعله الحقيقي، وذلك لعلاقة المصدرية، التي نقلت الكلام إلى مجازه العقلي.

رأينا من خلال الأمثلة التي قدمناها، أن الأفعال أو ما يشبهها، لم تسند إلى فاعلها الحقيقي، بل إلى سبب الفعل، أو زمانه، أو مكانه، أو مصدره، وأن صفات كان من حقها أن تسند إلى المفعول، أسندت إلى الفاعل، وأخرى كان يجب أن تسند إلى الفاعل، أسندت إلى المفعول. وهذا الإسناد غير حقيقي وإنما هو إسناد مجازي عقلي، لأن الإسناد هو إسناد الفعل إلى فاعله الحقيقي.

قواعد البلاغة: الحقيقة والمجاز

1 -المجاز اللغوي:

المجاز اللغوي هو: اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة مع قرينة مانعة من إرادة المعنى الحقيقي.

والعلاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي قد تكون المشابهة وقد تكون غيرها والقرينة قد تكون لفظية وقد تكون حالية.

كقول الشاعر:

قامت تظللني من الشمس نفس أحب إلى من نفسي

قامت تظللني ومن عجب شمس تظللني من الشمس

وقول آخر:

بلادي وإن جارت علي عزيزة وأهلي وإن ظنوا علي غضاب.

وقول آخر:

لعيني كل يوم منـك حـظ تحيـر منـه في أمـر عجـاب

حِمالة ذا الحسام على حسام وموقع ذا السحاب على سحاب

ب- الاستعارة التصريحية والمكنية:

الاستعارة من المجاز اللغوي وهي تشبيه حذف أحد طرفيه، فعلاقتها المشابهة دائما، وهي قسمان:

تصريحية: وهي ما صرح فيها بلفظ المشبه به.

كقول الشاعر:

ناهضتهم والبارقات كأنها شعل على أيديهم تلتهم

وقول آخر:

لما غدا مظلم الأحشاء من أشر أسكنت جانحتيه كوكبا يقد

مكنية: وهي ما حذف فيها المشبه به ورمز له بشيء من لوازمه.

كقول الشاعر:

وإذا المنيت أنشبت أظفارها ألفيت كل تميمة لا تنفع

ج- تقسيم الاستعارة إلى أصليه وتبعية:

تكون الاستعارة أصلية إذا كان اللفظ الذي جرت فيه اسما جامدا.

كقول الشاعر:

يمج ظلاما في نهار لسانه ويفهم عمن قال ما ليس يسمع تبعية إذا كان اللفظ الذي جرت فيه مشتقا أو فعلا.

كقول الشاعر:

ولما سكت عن موسى الغضب أخذ الألواح... قوله تعالى :

وكل تبعية قرينتها مكنية، وإذا أجريت الاستعارة في واحدة منها امتنع إجراؤها في الأخرى.

د- تقسيم الاستعارة إلى مرشحة ومجردة ومطلقة:

الاستعارة المرشحة: ما ذكر معها ملائم المشبه به أُوْلَـئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوُاْ الضَّلاَلَةَ بِالْهُدَى فَمَا رَبِحَت تِّجَارَتُهُمْ كقوله تعالى :

المجردة: ما ذكر معها ملائم المشبه.

كقول الشاعر:

فإن يهلك فكل عمود قوم من إلنيا إلى هُلك يصير

المطلقة: ما خلت من ملائمات المشبه به أو المشبه.

إنا لما طغى الماء حملناكم في الجارية(كقوله تعالى :

وقول الشاعر:

قوم إذا أبدى ناجذيه لهم طاروا إليه زرافات ووحدانا ولا يتم الترشيح أو التجريد إلا بعد أن تتم الاستعارة باستيفائها قرينتها لفظية أو حالية، ولهذا لا تسمى قرينة التصريحية تجريدا ولا قرينة المكنية ترشيحا.

هـ- الاستعارة التمثيلية:

هي تركيب استعمل في غير ما وضع له لعلاقة المشابهة مع قرينة مانعة من إرادة معناه الأصلي مثل:

ومن يك ذا فم مر مريض يجد مرا به الماء الزلالا يقال: لمن لم يرزق الذوق لفهم الشعر الرائع

و- المجاز المرسل:

هو: كلمة استعملت في غير معناها الأصلي لعلاقة غير المشابهة مع قرينة مانعة من إرادة المعنى الأصلي من علاقات المجاز المرسل

تعريفات

سبق في المقدمة العامّة لعلم المعاني تعريف كلٍّ من الحقيقة والمجاز في اصطلاح البيانيين.

وإذْ جاء في هذا الفصل بحث المجاز بقسميه فإنّ من المستحسن إعادة ذكر تعريف كلٍّ من الحقيقة والمجاز اصطلاحاً مع إضافة بيان أصل معناهما في اللّغة. الحقيقة لغةً: الشّيء الثابت يقيناً. وحقيقة الشيء: خالصُهُ وكُنْهُهُ وعناصره الذّاتيّة. وحقيقة الأمر: ما كان من شأنه يقينا. وحقيقةُ الرَّجُلِ: ما يلْزَمُه حفظه والدّفاع عنه، يقالُ: فلانٌ يحمي الحقيقة.

الحقيقة: "فَعِلية" من حقَّت الفكرةُ أو الكلمةُ أو القضيّةُ أو الْمُدْرَكَةُ الذّهنيّة أو نحو ذلك تَحِقُّ حقاً وحُقُوقاً إذا صحّتْ وثبَتَتْ وصدقت واستقرت، فهي على هذا بمعنى "فاعله" أي: ثابتة مستقرة صادقة.

الحقيقة اصطلاحاً: اللّفظ المستَعْمَل فيما وُضِع له في اصطلاح به التخاطب. والمراد من الوضع تَعْيِينُ اللّفظ في أصل الاصطلاح للدّلالة بنفسه على معنىً ما، دون الحاجة إلى قرينة.

المجاز لغة: مصدر فِعْلِ "جَازَ" يقال لغة: جاز المسافر ونحوه الطريق، وجاز به جَوْزاً وجوازاً ومجازاً، إذا سار فيه حتى قطعه.

ويطلق لفظ 'المجاز' على المكان الذي اجتازه من سار فيه حتى قطعه.

ويقال: جازَ القولُ، إذا قُبِلَ وَنَفَذ. وكذا يقال: جازَ الْعَقْد وغَيْرُه، إذا نَفَذَ ومضَى على الصحّة.

المجاز اصطلاحاً: اللّفظ المستعمل في غير مَا وُضِع له في اصطلاح به التخاطب، على وجْهٍ يَصِحُّ ضمْن الأصول الفكرية واللّغويّة العامّة، بقرينة صارفة عن إرادة ما وُضِع له اللّفظ.

فالقرينةُ هي الصارف عن الحقيقة إلى المجاز، إذِ اللّفظ لا يَدُلُّ على المعنى المجازيّ بنفسه دون قرينة.

ثانياً :أقسام الحقيقة والمجاز اللّغوية والشرعية والعرفية من الحقيقة والمجاز ينقسم إلى أربعة أقسامٍ متقابلة:

(1) الحقيقة اللّغوية، ويقابلُها، المجازُ اللّغوي.

إذا استعمل اللّفظ في مجالات الاستعمالات اللّغوية العامة بمعناه الذي وضع له في اللّغة، كان حقيقة لُغوية.

وإذا استعمل في هذه المجالات في غير معناه الذي وُضِع له في اللّغة، لعلاقة من علاقات المجاز، كان مجازاً لغوياً.

أمثلة:

لفظ 'أسد' إذا استعمل في المجالات المذكورة للدّلالة على الحيوان المفترس المعروف فهو حقيقة لغوية.

وإذا استعمل للدلالة به على الرجل الشجاع فهو مجاز لغويّ، وعلاقته المشابهة، فهو من نوع المجاز بالاستعارة.لفظ 'اليد' إذا استعمل في العضو المعروف من الجسد، فهو حقيقة لغويّة.

وإذا استعمل للدلالة به على الإنعام، أو على القوة، أو على التسبُّب في أمْرٍ ما، فهو مجاز لغوي، وعلاقتُه غَيْرُ المشابهة، فهو من نوع المجاز المرسل. لفظ 'النَّهْر' إذا استُعمل في الشّق من الأرض الذي يجري فيه الماء، فهو حقيقة لغويّة.

وإذا استعمل للدلالة به على الماء الجاري فيه، فهو مجاز لغويّ، وعلاقته غير المشابهة، وهي هنا" المحليَّة "فهو من نوع المجاز المرسل.

وإذا قلنا مثلاً "سَالَ الوادي" فقد أسندنا السيلان إلى الوادي مع أن الوادي لا يسيل، لكن الذي يسيل هو الماء فيه، فهذا إسنادٌ مجازي علاقته المجاورة، وهو من" المجاز العقلي."

(2) **الحقيقة الشرعية، ويقابلها، المجاز الشرعي.**

إذا استعمل اللفظ في مجالات استعمال الألفاظ الشرعية بمعناه الاصطلاحيّ الشرعيّ كان حقيقة شرعيّة.

وإذا استعمل للدلالة به على معنىً آخر ولو كان معناه اللغوي الأصلي كان بالنسبة إلى المفهوم الاصطلاحي الشرعيّ مجازاً شرعيّاً.

أمثلة:

لفظ "الصلاة" إذا استُعْمِل في مجالات الدراسة الشرعية للدلالة به على الركن الثاني من أركان الإسلام والنوافل الّتي على شاكلته، فهو حقيقة شرعيّة. وإذا استعمل بمعنى الدعاء الذي هو الحقيقة اللّغوية، كانمجازاً شرعيّاً.

لفظ "الزّكاة" إذا استُعْمِل في الركن الثالث من أركان الإسلام في مجالات الدراسة الشرعية، فهو حقيقة شرعيّة.

وإذا استعمل بمعنى النّماء والطهارة فهو مجاز شرعي.وهكذا إلى سائر المصطلحات الشرعيّة.

(3) **الحقيقة في العرف العام:**

ويقابلها، المجاز في العرف العام.يراد بالعرف العامّ ما هو جار على ألسنة الناس في عُرْفٍ عامٍّ على خلاف أصل الوضع اللّغويّ.

إذا استُعْمِل اللّفظ في مجالات العرف العامّ بمعناه الذي جرى عليه هذا العرف كان حقيقة عرفيّة عامّة.وإذا استعمل للدلالة به على معنىً آخر ولو كان معناه اللّغوي الأصلي، كان بالنسبة إلى هذا العرف مجازاً عرفيّاً عامّاً.

مثل: لفظ 'الدّابة' جرى إطلاقه في العرف العامّ على ما يمشي من الحيوانات على أربع، فإطلاق هذا اللّفظ ضمن العرف العام بهذا المعنى حقيقة عرفيّةٌ عامّة. وإطلاقة ضمن أهل العرف العامّ بمعنىً آخر ولو كان معناه اللّغوي الأصليّ، وهو كلّ ما يدبّ على الأرض من ذي حياة فهو مجاز في العرف العامّ.

وكذلك إذا أطلق على ما يدبّ على الأرض من آلةٍ غير ذات حياة، ومثل هذا الإطلاق يكون مجازاً في العرف العامِ ومجازاً لغويّاً.

(4) الحقيقة في العرف الخاصّ:

ويقابلها، المجاز في العرف الخاصّ.يراد بالْعُرف الخاصّ مصطلحات العلوم، إذْ لكلّ علْم مصطلحاته من الكلمات اللّغويّة ذات الدّلالات اللّغوية بحسب الأوضاع اللّغوية، وهي قد تخالف ما اصطلح عليه أصحاب العلم الخاصّ.

مثل ألفاظ: 'الفاعل – المفعول به – الضمير – الحال – التمييز – البدل – وغيرها' في علم النحو.

ومثل ألفاظ: 'الجمع – الطرح – الضرب – التقسيم – ونحوها' في علم الرياضيات. فإذا استعملت هذه الألفاظ ضمن علومها على وفق مفاهيمها الاصطلاحيّة كانت حقيقة في العُرف الخاص.

وإذا استعملت في معاني أخرى ولو كانت معانيها اللّغوية الأصلية كانت مجازاً في العرف الخاص.

ثالثاً:تقسيم المجاز إلى مجاز لغوي ومجاز عقلي ينقسم المجاز في الكلام إلى قسمين:

القسم الأول: المجاز اللّغويّ، وهو الذي يكون التجوّز فيه باستعمال الألفاظ في غير معانيها اللّغوية أو بالحذف منها أو بالزّيادة أو غير ذلك، مثل:

- ✓ استعمال لفظة 'الأسد' للدلالة على الإنسان الشجاع.
- ✓ واستعمال الشراء والبيع بمعنى أخذ شيءٍ يلزم عنه ترك شيءٍ آخر.
- ✓ واستعمال 'اليد' بمعنى الإنعام، أو بمعنى القوة والسلطان.
- ✓ واستعمال 'الإصبع' وإرادة الأنملة التي هي جزء من الإصبع .

- واستعمال عبارة أراك تقدّم رجْلاً وَتؤخّر أُخرىٰ بمعنى: أراك متردّداً .
- ومثل حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه، وزيادة بعض الحروف للتأكيد أو التزيين.

القسم الثاني: المجاز العقلي، وهو المجاز الذي يكون في الإسناد بين مُسْنَدٍ ومُسْنَدٍ إليه. والتجوّز في هذا القسم يكون في حركة الفكر بإسناد معنىً من المعاني مدلولٍ عليه بحقيقة أو مجاز إلى غير الموصوف به في اعتقاد المتكلّم لملابَسَةٍ ما تُصَحِّحُ في الذّهن هذا الإسناد تجوّزاً، بشرط وجود قرينة صارفةٍ عن إرادة كون الإسناد على وجه الحقيقة، مثل ما يلي:

- ✓ إسناد بناء الجسور ودوائر الحكومة ومنشآتها في الدولة إلى ملك البلاد، نظراً إلى كونه الآمِرَ ببنائها.
- ✓ وإسناد القيام إلى ليل العابد لربّه، وإسناد الصيام إلى نهاره، مع أنّ الإسناد الحقيقي يقتضي أن يُسْنَد القيام والصيام إلى شخص العابد.
- ✓ وإسناد حُسْن التأليف والتصنيف إلى قلم الكاتب، مع أنّ القلم لا يُحْسِن تأليفاً ولا تصنيفاً، إنّما يُحْسِنُهما الكاتب به البارع.
- ✓ وجعل المأكول في الرَّعْيِ الغيثَ النازل من السماء، مع أنّ المأكولَ هو الزرع الذي نبت في الأرض بسبب الغيث.

إلى غير ذلك من أمثلة، وسيأتي إن شاء الله بيان وشرح المجاز العقلي في هذا الفصل.

رابعاً :تقسيم المجاز إلى مجاز في المفرد ومجاز في المركبومجاز في الإسناد ومجاز قائم على التوسّع في اللّغة دون ضابط معين ينقسم المجاز إلى الأقسام الأربعة التالية:

القسم الأول" :المجاز في المفرد "وهو اللّفظ المفرد المستعمل في غير ما وضع له، كالأسد في الرجل الشجاع، وكاليد بمعنى الإنعام.

القسم الثاني" :المجاز في المركب "وهو اللفظ المركّب المستعمل بهيئته المركبة في غير المعنى الذي وضع له، لعلاقة ما، مع قرينة صارفة عن إرادة المعنى الأصلي، مثل:

- أراك تقدّم رجلاً وتؤخّر أخرى، أي: حالك كحال المتردّد.
- أنت تنفخ في رماد، أي: حالُكَ كحال من ينفخ في رماد، في ضياع الجهد.

ومثل:

استعمال الْجُمَل الخبريّة بمعنى الإنشاء.

استعمال الجمل الإنشائية بمعنى الخبر.

القسم الثالث" :المجاز في الإسناد "وهو المجاز العقلي الذي يُسنَد فيه الفعل أو ما في معناه إلى غير ما هو له في اعتقاد المتكلم، مثل:

- سالَ الوادي، بإسناد السيلان إلى الوادي، مع أنّ الذي سال هو الماء فيه، والعلاقة المجاورة.

القسم الرابع" :المجاز القائم على التوسّع في اللّغة دون ضابط معين "وهو المجاز الذي يكون التوسُّع اللُغويُّ فيه بوجوه مختلفة لا يجمعها ضابط معين، كالزيادة أو الحذف في بعض الكلام، وكإطلاق الماضي على المستقبل والعكس، مثل:

*حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه، نحو: اسأل القرية، أي: اسأل أهل القرية.

*زيادة حروف في ضمن الكلام للتأكيد أو للتزيين، نحو: لفظ 'ما' بعد 'إذا."

الخامس :تقسيم المجاز اللّغوي إلى استعارة ومجاز مرسل ينقسم المجاز اللغوي بالنظر إلى وجود علاقة بين المعنى الأصلي والمعنى المجازي، أو بين الاستعمال الأصلي والاستعمال المجازي، أو عدم ملاحظة علاقة ما، بل هو مجرّد توسّع لغوي، إلى قسمين:

القسم الأول" :الاستعارة "وهي المجاز الذي تكون علاقته المشابهة بين المعنى الأصليّ والمعنى المجازي الذي استعمل اللّفظ للدّلالة به عليه.

وهذه الاستعارة تكون في المفرد، وتكون في المركب كما سيأتي إن شاء الله.

القسم الثاني" :المجاز المرسل "وهو نوعان:

- نوعٌ توُجَدُ فيه علاقة غير المشابهة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي الذي استعمل اللّفظ للدّلالة به عليه، كاستعمال 'اليد' بمعنى النعمة لعلاقة كون اليد

هي الوسيلة التي تستعمل عادة في عطاء الإنعامات، وكإسناد الفعل أو ما في معناه لغير ما هو له.

- ونوعٌ لا توجد فيه علاقة فكريَّةٌ ما، وإنّما كان مجرّد توسُّع لغوي، كالمجاز بالحذف دون ملاحظة علاقة فكرية، وكالمجاز بالزيادة، وغير ذلك. وسُمِّيَ هذا مجازاً مُرْسَلاً لكونه مُرْسلاً عن التقييد بعلاقة المشابهة، سواء أكان له علاقة غير المشابهة، أمْ لم تكن له علاقة ما.

بدء مصطلح المجاز بلاغيا

قال الدكتور محمد الشيخ عليو محمد في كتابه "مناهج اللغويين في تقرير العقيدة إلى نهاية القرن الرابع الهجري" ص176-177:

لم يظهر المجاز بالمعنى البلاغي الاصطلاحي إلا عند المعتزلة في القرن الثالث الهجري، وبالتحديد عند الأخفش (ت215 هـ) في كتابه (معاني القرآن)، وعمرو بن بحر الجاحظ (ت 250/ 255 هـ) في كتابيه (البيان والتبيين) وكتاب (الحيوان) وبعض رسائله.

ورغم أنهما لم يتوسعا أكثر إلا أن دراسات الأجيال اللاحقة للمعتزلة انبنت على دراستيهما، وبخاصة دراسة الجاحظ، حتى ادعى ابن جني في (الخصائص) أن أكثر اللغة مجاز لا حقيقة.

ثم همش الدكتور على الأخفش ص176 قائلا :

حيث أورد تحت قوله تعالى: (فما ربحت تجارتهم) بعض توجيهات البلاغيين، ثم عقد بابا سماه (باب من المجاز)، وأورد تحته قوله تعالى: (ثم استوى إلى السماء فسواهن)، ثم أول الاستواء باستواء فعله لا أنه من صفاته.

ثم همش الدكتور على كتاب "البيان والتبيين" ص176 قائلا:

قال فيه (1/ 153): وقال الله تعالى: (هذا نزلهم يوم الدين): والعذاب لا يكون نزلا، ولكنه لما قام العذاب لهم في موضع النعيم لغيرهم سمي باسمه، وقال الآخر:

فقلت أطعمني عمير تمرا ... فكان تمري كهرة وزبرا

والتمر لا يكون كهرة ولا زبرا، ولكنه على ذا .

وقال الله عز وجل: (ولهم رزقهم فيها بكرة وعشيا)، وليس في الجنة بكرة ولا عشي، ولكنه على مقدار البُكَر والعشيات.

وعلق الدكتور على هذا الهامش قائلا: وواضح من هذه الأمثلة مراده للمجاز والاستعارة.

ثم همش الدكتور على كتاب (الحيوان) ص176 قائلا :

كتاب الحيوان (5/ 23-25)، وعقد فيه بابين في المجاز وضرب الأمثلة عليه. ثم همش الدكتور على رسائل الجاحظ ص167-177قائلا:

قال في رسالة (الرد على النصارى) ضمن رسائل الجاحظ (3/ 345-346): والذي يدل على أنهم أرادوا باليدين النعمة والإفضال دون الساعد والذراع جواب كلامهم حين قال: (بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء) دليلا على ما قلنا، وشاهدا على ما وصفنا.

فإن قالوا: فكيف لم نقل: إن اليهود بخَّلت الله وجحدت إحسانه دون أن يقال: إن يد الله مغلولة؟ قلنا: إن الله أراد الإخبار عن كفر قوم، وسخط عليهم، فليس لهم عليه أن يعبر عن دينهم وعيوبهم بأحسن المخارج، ويجليها بأحسن الألفاظ وكيف وهو يريد التنفير عن قولهم، وأن يبغضهم إلى ما سمع ذلك عنهم. ولو أراد الله تعالى تليين الأمر وتصغيره وتسهيله لقال قولا غير هذا. وكل صِدْق جائز في الكلام، فهذا مجاز مسألتهم في اللغة، وهو معروف عند أهل البيان والفصاحة.

الحقيقة والمجاز

الحقيقة :هي استعمال اللفظ في المعنى الذي وضع له عند العربكاستعمال لفظ الأسد في الحيوان المفترس.

أما المجاز فهو إما أن يكون في إسناد اللفظ إلى غيره، وإما أن يكون في ذات اللفظ. فإن كان المجاز في الإسناد سُمي مجازًاعقليًا كما إذا قال المؤمن لمن يعلم إيمانه: أنضج الحَرُّ الرُّطَب. فالمتكلموالسامع يعرفان أن المسبِّب الحقيقي هو الله سبحانه وتعالى. وإن كان المجاز فياللفظ سُمِّيَ مجازًا لغويًا. فالمجاز اللغوي هو استعمال اللفظ في

غير المعنى الذيوضع له عند العرب على وجه يصح به مع قرينة مانعة من إرادة المعنىالحقيقي.

المجاز المرسل

الكلمةُ المستعملة في غير المعنى الذي وضعت لهل علاقة غير المشابهة مع قرينة مانعة من إرادة المعنى الموضوعة له .وللمجاز المرسل علاقات كثيرة من بينها:

المسببيَّة : كقوله تعالى: (وينزِّل لكم من السماء رزقًا) غافر.13 :

والسبَّبية :مثل: رْعت الإبل الغيث" والجزئية : كقوله تعالى فتحرير رقبة من قبل أن يتماساْ المجادلة .3 :

والكليَّة : كقوله تعالى: (يجعلون أصابعهم في آذانهم) نوح: 7.

واعتبار ما كان : كقوله تعالى: (وآتوا اليتامى أموالهم) النساء: 2 .

والآليَّة :كقوله تعالى: (واجعل لي لسان صدق في الآخرين) الشعراء: 84. والحالِّية:كقول الشاعر:

قل للجبان إذا تأخر سَرْجُه ....هل أنت من شَرَكَ المنية ناجي

والمحلِّية : كقوله تعالى: (فليدع ناديه) اقرأ: 17.

النواصب والجوازم

نواصب الفعل المضارع

علماء العربية حين تتبعوا الكلام العربي ، وجدوا أن المضارع يرفع ما لم يدخل عليه ناصب أو جازم ، وبالاستقراء وجدوا أن الذي ينصب المضارع عشرة نواصب هي:

أنْ : حرف مصدري ونصب : يُعْجبني أنْ تفهَمَ درسك

لَنْ : حرف نفي ونصب واستقبال : لنْ نَخْرُجَ اليومَ

كَيْ : حرف تعليل ونصب : أتيتكَ كيْ أتعلمَ

لامُ كَي : حرف تعليل ونصب (تنوب مناب كي

لام الجحود : تدخل على كون منفي لم يكن أو ما كان ما كان الله ليذرَ المؤمنين على ما أنتم عليه

حتى : حرف غاية ونصب : ذاكرْ حتى تنجحَ

إذن : حرف نصب ، شريطة أن تكون مصدرة ، متصلة بفعل مستقبلي إذنْ أكرَمكَ ... لمن يقول لك سأزورك اليومَ

أو : حرف نصب بمعنى إلا وبمعنى إلى.

سألزمنك أو تقضيَني ديني

الجواب بالفاء والواو : فاء السببية ، وواو المعية ، ويقعان جوابا للأمر ، والسؤال ، والعرض ، والتمني ، والنفي ، و ..لايقضى عليهم فيموتوا

مثال معرب:

أُحِبُّ أنْ تُسَافِرَ معي

في الجملة فعلان مضارعان (أُحِبُّ ، تُسَافِرَ) ، أولهما مرفوع بالضمة كونه لم يدخل عليه ناصب أو جازم ، والثاني منصوب دخل عليه حرف النصب (أنْ) فأثر عليه فنصبه بفتحة على آخره . فنقول في إعراب السياق:

أحبُّ : فعل مضارع مرفوع وعلامة رفعه الضمة للتجرد

أنْ : حرف مصدري ونصب

تسافرَ : فعل مضارع منصوب بأن ، وعلامة نصبه الفتحة

جوازم الفعل المضارع

علماء العربية حين تتبعوا الكلام العربي ، وجدوا أن المضارع يرفع ما لم يدخل عليه ناصب أو جازم ، وبالاستقراء وجدوا أن الذي يجزم المضارع ثمانية عشر جازما .. منها ما يجزم فعلا واحدا وهي:

لَمْ ، لما ، ألمْ ، ألما ، :حرف نفي وجزم وقلب

لم يخرجْ : لم حرف نفي وجزم وقلب ، يخرجْ : فعل مضارع مجزوم بلم وعلامة جزمه السكون.

لام الأمر والدعاء : أي اللام الدالة على الطلب

لينفقْ ذو سعة من سعته

لا الناهية

لا تتجَوّلْ في هذه الساعة

ومنها ما يجزم فعلين ، وتسمى بأدوات الشرط الجازمة.

ويسمى الفعل الأول : فعل الشرط ، والثاني جواب الشرط

نحو : إنْ تقُمْ أقُمْ

إن : شرطية جازمة ، تقمْ فعل مضارع مجزوم وعلامة جزمه السكون وهو فعل الشرط ، أقُمْ جواب الشرط فعل مضارع مجزوم وعلامة جزمه السكون.

وهذه الأدوات هي:

َما : وما تفعلوا من خير يعلمْه الله

مَنْ : فمَنْ يعْملْ مثقال ذرةٍ خيرا يَرهْ

مهما : ومهما تكنْ عند امرئ من خليقة

وإن خالها تخفى على الناس تعلم

إذ ما : إذ ما تجتهدْ تتثقَّفْ

أيُّ : أيَّ بلدٍ تقصدْ أقصدْ

متى : متى تسافرْ أصاحبْك

أين : أينما تكونوا يأتِ بكم

أنى : أنى تحضرْ أكنْ

حيثما : وحيثما كنتم فولوُّا وجوهكم شطره إذا : وإذا تصبْكَ خصاصةٌ فتحمَّلِ

النَّعْتُ

النعت يعني الوصف ، فإذ نقول : رأيتُ رجلا فقيرا ، فنحن قد وصفنا رجلا وبيَّنا صفة فيه ، وهي الفقر والعوز وعليه فالنعت يطلق عليه الوصف والصفة ولا مشاحة في الاصطلاح نقف مرة أخرى مع المثال:

رأيت رجلا فقيرا

النعت كما مر بنا هو الاسم (فقيرا) والمنعوت هو الاسم (رجلا) ، ولو أمعنا النظر في حقيقة كل من النعت ومنعوته لاتضح لنا أن النعت قد وافق منعوته في جملة من الخصائص هي

- في الإعراب ، فالمنعوت منصوب ، والنعت منصوب
- في التنكير والتعريف ، فالمنعوت نكرة لا يدل على رجل معين ، وكذا النعت جاء موافقا لمنعوته في التنكير
- في التذكير والتأنيث ، فالمنعوت مذكر ، وجاء النعت موافقا له في التذكير
- في العددية ، فالمنعوت مفرد ، وتبعه النعت في الإفراد أيضا

القاعدة:

النعت يوافق منعوته:

- الإفراد والتثنية والجمع
- التذكير والتأنيث
- التنكير والتعريف
- الحالة الإعرابية

نماذج معربة

شممتُ الوردةَ الزكيةَ

سلمَ أخي على ضيفين كريمين

قابلت أولادا صغارا

الوردة : مفعول به منصوب وعلامة نصبه الفتحة الظاهرة

الزكية : نعت منصوب وعلامة نصبه الفتحة

ضيفين : اسم مجرور بعلى وعلامة جره الياء لأنه مثنى

كريمين : نعت مجرور وعلامة جره الياء لأنه مثنى

أولادا : مفعول به منصوب وعلامة نصبه الفتحة

صغارا : نعت منصوب وعلامة نصبه الفتحة

وكل ما سبق يختص بما يسمى بالنعت الحقيقي .. فالنعت الحقيقي يتعلق بمنعوته مباشرة

كمثالنا :

رأيت رجلا نشيطا ...

فالنشاط وصف للرجل متعلق به مباشرة

أما إذا تعلق بما يرتبط بالمنعوت فلا يسمى حينئذ نعتا حقيقيا ، بل يكون نعتا سببيا فحين نقول

هذا رجل حسنةٌ أخلاقه

نجد أن الحسن ليس من صفات المنعوت وإنما صفة لما يرتبط به وهو أخلاقه ..

وعليه فإن النعت السببي يتبع المنعوت ويوافقه في التعريف والتنكير والحالة الإعرابية فقط

وينبغي القول بأن النعت أنواع ، فقد يكون مفردا مثل ما تقدم وقد يكون :

-جملة اسمية أو فعلية : هذه شجرةٌ ثمارها ناضجةٌ / رأيت طالبا يقرأ

-شبه جملة : مررت بفلاح في حديقته

فالجملة الاسمية (ثمارها ناضجة) في محل رفع صفة لشجرة

والجملة الفعلية (يقرأ) في محل نصب صفة لطالب

وشبه الجملة (في حديقته) في محل جر صفة لحديقة ، أو متعلقة بمحذوف نعت الحديقة .

أركان التشبيه

لنقف معا على أركان التشبيه،دعونا نمعن النظر في المثال الآتي، ثم نطرح أسئلة وأنانعرف أنك تملك الإجابة عنها، يقول أحمد شوقي في وصف قسوة المستعمرين: وللمستَعمرين وإنْ الانُوا .... قُلوبٌ كالحجارةِ لا تَرِقُّ دعونا نطرح الأسئلة الآتية

ما الذي أردنا إلحاقه بغيره في صفة محددة ؟

ما الذي ألحقنا غيره به في صفة محددة؟

ما الصفة التي اشترك فيها الأمران السابقان؟

ما اللفظ الذي يدل على المشابهة بين الأمرين السابقين؟

لا بد من إجاباتك عن الأسئلة السابقة تبينت أن التشبيه يتألف من :

أ -المشبّه : وهو الركن الأول من أركان التشبيه، يمثله في البيت (قلوب المستعمرين) وهو ما أردنا إلحاقه بـ (الحجارة) في صفة محددة

ب -المشبه به :وهو الركن الثاني من أركان التشبيه، يمقله في البيت (الحجارة) وهو ما ألحقناه (المستعمرين) به في صفة محددة

ت -وجه الشبه :وهو الركن الثالث من أركان التشبيه، يمثله في البيت (عدم الرقة) وهي الصفة التي يشترك فيها المشبه والمشبه به.

ث -أداة التشبيه :وهي الركن الرابع من أركان التشبيه يمثله في البيت لفظ (الكاف) وهو الذي دل على المشابهة بين (المستعمرين) و (الحجارة)

نستنتج من ذلك :

1. ما ألحق بغيره في صفة مشتركة هو المشبهه
2. ما ألحق غيره به في صفة مشتركة هو المشبه به
3. الصفة التي تجمع بينهما هي وجه الشبه
4. كل لفظ يدل على المشابهة هو أداة التشبيه وهذه هي أركان التشبيه.

تدريب

بين أركان التشبيه في كل مثال من الأمثلة الآتية

كأنَّ أخلاقَكَ في لُطفِها ورِقَّةٍ فيها نَسيمُ الصَّباحِ

أنت كالشمس في الضّياء وإن جا .... (م) وزتَ كيوانَ في عُلُوّ المكان

العشقُ كالموت يأتي لا مردَّ له ... ما فيه للعاشق المسكين تدبيرِ

تدريب

بين أركان التشبيه في كل مثال من الأمثلة الآتية :

كأنَّ أخلاقَكَ في لُطفِها ورِقَّةٍ فيها نَسيمُ الصَّباحِ

المشبه هو أخلاقك ..المشبه به ورقة ..وجه الشبه نسيم الصباح

أدات التشبيه كأن

أنت كالشمس في الضّياء وإن جا .... (م) وزتَ كيوانَ في عُلُوّ المكان

المشبه أنت ..المشبه به الشمس ..وجه الشبه الضياء ..أدات التشبيه الكاف.

العشقُ كالموت يأتي لا مردُّ له ... ما فيه للعاشق المسكين تدبيرِ

المشبه هو العشق ..المشبه به الموت ..وجه الشبه الفناء فالموت هو الفناء ..أدات التشبيه حرف الكاف محاولة متواضعة أتمنى أن أكون قد أصبت

بارك الله بك وزادك علماً ونفعنا من علمك

أركان التشبيه في الأمثلة الآتية:

كأنَّ أخلاقَكَ في لُطفِها ورِقَّةٍ فيها نَسيمُالصَّباحِ

المشبه: أخلاق الممدوح.

المشبه به: نسيم الصباح.

وجه الشبه: اللطف والرقة.

شبه أخلاق الممدوح في رقتها ولطف المعاملة بنسيم الصباح، مستعملاً أداة التشبيه ' كأن أنت كالشمس في الضّياء وإن جا (م) وزتَ كيوانَ * فيعُلُوّ المكان

المشبه: الممدوح، الذي يمثله الضمير أنت

المشبه به: الشمس

وجه الشبه:الضياء والعلوّ

شبه الممدوح في علو مكانته وضياء طلعته بالشمس، مستعملاً كاف التشبيه

العشقُ كالموت يأتي لا مردَّ له ما فيه للعاشق المسكينتدبير

المشبه: العشق.

المشبه به: الموت.

وجه الشبه: الإتيان بلا اختيار!

عافانا الله وإياكم ـ ،شبه العشق حين يحلُّ بصاحبه، فينغِّص عليه هدوءه بالموت الذي يأتيه بلا ميعاد دون اختياره؛ فيسلبه لذّاته !!، وربط بين المعنيين بالأداة الكاف.

البدل

حين يتحدث أحد قائلا : هذا زيدٌ

ترى ما الذي فهمناه من قوله ؟! بمعنى ما الذي توصل إلى أذهاننا من خلال قوله :

هذازيدٌ !!

لعله من الوهلة الأولى ندرك أن القائل يخبر عن أحدهم بأنه (زيدٌ) ، أي أنه قدم مبتدأ أخبر عنه بأنه شخص يدعى زيد .. حسنا ذاك ما توصلنا إليه .. لكن هل نفهم من السياق أن (زيد) في جملة القائل هو أخوه ؟ !!

ولعل أحدنا حين يسمع ، يتداعى فيتساءل : من زيدٌ هذا ؟؟

فالسائل يستفسر عن زيد ، عن كنهه ، عن هويته وشخصه بالضرورة ، لا نقع على أن (زيد) هو أخو القائل فلن نصل إلى هذا المعنى ، ولن نتوصل إلى ذلك الفهم إلا إذا أوضح القائل وأبان من خلال قوله الجديد : هذا زيدٌ أخي ..

هنا القصد ، بل هنا المحك ، فكلمة (أخي) أزالت الغموض ، وكشفت هوية زيد .. وذلك من خلال إحلال (أخي) محل (زيد) من جهة ، ومن جهة أخرى زيادة توضيح وإبانة .. والسؤال الآن : ماذا نسمي مثل هذا الإحلال ؟؟

ذاك هو ما أصطلح عليه بالبدل

فالبدل في اللغة (العوض) وأما في الاصطلاح فهو (التابع المقصود بالحكم بلا واسطة فلو قال قائل

جاء سعيدٌ جارك فالمتكلم أراد كلمة (جارك – البدل وقصدها ، لكنه مهد بكلمة (سعيد – المبدل منه فذكره توطئة ويشير ابن مالك إلى هذا المعنى بقوله:

التابعُ المقصودُ بالحكمِ بلا واسطةٍ هوَ المسمى بدلا

كما نلاحظ أن البدل يتبع المبدل منه في جميع إعرابه .. فالمبدل منه (سعيد / فاعل مرفوع) والبدل (مرفوع مثله) .. وهكذا نخلص إلى قول المصنف حيث قال :

إذا أبدل اسم من اسم ، أو فعل من فعل ، تبعه في جميع إعرابه ..

يواصل المصنف سرده حول أقسام البدل فيقول : والبدل أربعة أقسام ترى ماهذه الأقسام التي يشير إليها ، ستتعرف على ذلك فيما يلي:

الأمثلة :

قال تعالى : جعلَ الله الكعبةَ البيتَ الحرامَ قيامًا للناس

أكلتُ الرغيفَ ثلثَه

أدهشني المثقفُ علمُهُ

سمعتُ أغنيةً قصيدةً

بتأملنا للكلمات التي تحتها خط في الأمثلة السابقة ، نجد أن كلا منها سبق بكلمة أخرى ليست مقصودة بالحكم وإنما ذكرت توطئة وتمهيدا لما بعدها .. فالكعبة في الآية جاءت توطئة للبيت وتمهيدا لها لأن الأخيرة هي المقصودة لذاتها .. فالكعبة مبدل منه والبدل هو (البيت) ونلاحظ ملاحظتين هنا أن البدل تبع المبدل منه في الإعراب ، فالكعبة مفعول به منصوب ، وكذا جاء البيت منصوبا على البدلية .. وأيضا نلاحظ أن الكعبة تساوي (البيت) في المعنى تماما ، فالبيت الحرام هو الكعبة ، والكعبة هي البيت الحرام ، لذا يسمى هذا النوع من البدل بالبدل المطابق أو بدل الكل من الكل ..

-أما في المثال الثاني ، فنجد أن الرغيف مهد لما بعده لأن ما بعده مقصود بالحكم ، فالذي أكل هو الثلث من الرغيف لا الرغيف كله ، وبالتالي فإن الثلث هنا جزء من الكل ، وعليه يسمى هذا النوع بـ (بدل البعض من الكل) .. كما نلاحظ اتصال البدل بضمير يعود على المبدل منه ويربطه به ، وذاك شرط في هذا النوع من البدل ..

-وفي المثال الثالث ، نجد المبدل منه (المثقف) مهد للبدل (علمه) والذي اشتمل على ضمير يعود على المبدل منه كما في بدل (البعض من الكل) .. لكننا نلاحظ أن العلم صفة عارضة في المثقف وليست جزءا منه ، بمعنى أن المثقف إنسان اشتمل على الثقافة ، وهذا النوع يسمى بـ بدل الاشتمال.

-وفي المثال الأخير ، نجد البدل (قصيدة) مقصودا بالحكم ، لكن هذا القصد له توجيهات ثلاثة ، فإما أن يكون السامع أخطأ في ذكر أغنية فسبق بها لسانه ثم قال قصيدة ذلك بدل الغلط . أما إذا نسي أنه سمع قصيدة، فذكر أغنية على سبيل النسيان فذاك بدل النسيان .. أما إن كان قصد المتكلم الإضراب عن الأغنية فغيرها إلى قصيدة فذاك هو بدل الإضراب .. وكل تلك الأنواع من البدل يطلق عليها البدل المباين أو بدل الغلط .. وهو قليل في استعمالات العرب ، لذا لم يكن له من الوجاهة مكان .

فائدة :

يبدل الاسم من الاسم كما مر معنا ، ويبدل الفعل من الفعل ، والجملة من الجملة نحو قوله تعالى : (ومن يفعل ذلك يلقَ أثاما يضاعف له العذاب ....) ، أمدكم بما تعلمون ، أمدكم بأنعام وبنين .

الاستعارة التصريحية

أصبح من المعلوم لدينا أنه لا بدَّ في الاستعارة من حذف أحد طرفي التشبيه، وتعرفنا إلى أن طرفي التشبيه هما المشبه والمشبه به، والطرف المحذوف قد يكون المشبه أو المشبه به، وعلى ذلك فإن الاستعارة تتنوع وفق الطرف المحذوف. وحتى نتعرف إلى أنواع الاستعارة نتناول قول الشاعر أحمد شوقي في رثاء الشهيد عمر المختار:

يا أيُّها السيفُ المُجرَّدُ بالفلا يكسو السيوف على الزمان مضاء

فقد شبه شوقي المختار بالسيف بجامع الصلابة والقوة ، ومن الواضح أن طرف التشبيه المذكر صراحة في البيت هو المشبه به) السيف (وأن المحذوف الذي لم يذكر في البيت هو المشبه) عمر المختار (أي أن الشاعر هنا صرح بالمشبه به وحذف المشبه، وهو ما اصطلح على تسميته) الاستعارة التصريحية.

وهو النوع الأول من الاستعارة

نستنتج : أن الاستعارة التي يذكر فيها المشبه به صراحة هي الاستعارة التصريحية

تدريب :

بين لماذا يعد كل مما تحته خط من الاستعارة التصريحية قال التهامي في الرثاء :

يا كوكبا ما كان أصغر عمره ..... وكذاك عمرُ كواكب الأسحار

قال مصطفي وهبي التل

ظبيات وادي السَّيْر هل نفرت .....من سِربكُنَّ الظَّبية السمرا

قال شاعر في وصف بكاء فتاة :

بكتْ لؤلؤا رطبا ففاضت مدامعي ....عقيقا فصار الكلُّ في نحرها عِقدا

تدريب :

قال التهامي في الرثاء

يا كوكبا ما كان أصغر عمره ..... وكذاك عمرُ كواكب الأسحار

الاستعارة في كلمة (كوكباً)؛ شبه المرثي بالكوكب بجامع العلو والوضاءة ، فصرَّح بالمشبه به (كوكب) وطوى ذكر المشبه.

قال مصطفى وهي التل

ظبيات وادي السَّير هل نفرت..... من سيربكُنَّ الظَّبية السمرا

استعار لفظة الظبية للمرأة المعنيَّة لدى الشاعر، فصرح بالمشبه به.

قال شاعر في وصف بكاء فتاة :

بكتْ لؤلؤا رطبا ففاضت مدامعي عقيقا فصار الكلُّ في نحرها عِقدا

استعار لدموع الفتاة لفظة (لؤلؤ) بجامع الصفاء والرقة ؛ فحذف المشبه وذكر المشبه به ، لذا هي استعارة تصريحية.

كذلك في قوله : (عقيقاً) ، هي استعارة تصريحية لدموع الشاعر.

المعذرة أستاذي الكريم

استعسَر عليَّ التركيز في معنى البيت ، فلعلك تنوُرني!!!

ما ارتباط عقيق الشاعر بنحر الباكية ؟!

يا كوكبا ما كان أصغر عمره ..... وكذاك عمرُ كواكب الأسحار

الاستعارة في كوكبا :لأنه صرح بالمشبه به وهو الكوكب وحذف المشبه وهو الطفل الصغير الميت.

ظبيات وادي السَّير هل نفرت..... من سيربكُنَّ الظَّبية السمرا

الظبية : لأنه صرح بالمشبه به وهو الظبية وحذف المشبه وهو المرأة الجميلة.

بكتْ لؤلؤا رطبا ففاضت مدامعي عقيقا فصار الكلُّ في نحرها عِقدا

شبه الدمع المتساقط من عينيها باللؤلؤ، بجامع البياض والتنسيق في كل - واستعار اللفظ الدال على المشبه به للشبه- ثم شبه الدمع النازل من عينيه بالعقيق بجامع الحمرة واستعار اللفظ الدال على المشبه به للشبه - والقرينة كلتا بكت، وفاضت وذكر العقد ترشيح) . المقصود بالعقيق : الدم

الأفْعَالُ الخَمْسَةُ

خمسة أفعال مضارعة تأتي على صورة خاصة نحو

تَكْتُبانِ ، يكْتُبَانِ ، تَكْتُبون ، يكْتُبون ، تكتُبِينَ.

وهي أفعال اتصل بها ضمير الاثنين ، وواو الجماعة ، وياء المخاطبة ، اصطلح النحاة عليها بالأفعال الخمسة ، كما يسمونها : الأوزان الخمسة أو الأمثلة الخمسة ، ولا مشاحة في الاصطلاح

أما خمسة ، فلأن ضمير الاثنين يكون على صورتين للمخاطب والغائب

أنتما تحبان شبكة ضفاف

هما يحبان شبكة ضفاف

ومثله واو الجماعة على صورتين كذلك

أنتم تهتمون بتقدم ضفاف

هم يهتمون بتقدم ضفاف

أما ياء المخاطبة فلا يكون إلا على صورة واحدة هي صورة المخاطب:

أنتِ تكتبين موضوعا شائقا لضفاف

فهي خمسة أسماء إذن لتلك العلة..

فالأفعال الخمسة إذن:

هي كل فعل مضارع اتصل به ألف الاثنين أو واو الجماعة أو ياء المخاطبة.

وما يهمنا هو إعراب تلك الأفعال على صورتها..

تكتبان : فعل مضارع مرفوع وعلامة رفعه ثبوت النون لأنه من الأفعال الخمسة ، وألف الإثنين ضمير متصل مبني على السكون في محل رفع فاعل.

وكل الأفعال المضارعة المتصلة بالضمائر (الألف والواو والياء) يكون إعرابها كما ورد أعلاه مع ملاحظة ضمير الفاعل (ألف الإثنين ، واو الجماعة ، وياء المخاطبة..

التوكيد بـ كل

يؤكد بها ما كان ذا أجزاء وقابل للتبعيض ، فلو قال قائل :

جاء زيدٌ كله ! فهل يعقل أن يكون زيدا متبعضا ؟ !

لا يصح إذن لأن زيدا لا يتبعض

وعليه يجوز أن نقول

أكل زيدٌ الرغيفَ كلَّهُ كله : توكيد معنوي منصوب وعلامة نصبه الفتحة وهو مضاف ، والهاء مضاف إليه ..

جاء القومُ كلهم كلهم : توكيد معنوي مرفوع وعلامة رفعه الضمة

التوكيد بأجمع وتوابعها

أجمع من ألفاظ التوكيد ولا تكون إلا في الجمع ، نقول

جاء القومُ أجمعون – رأيت القوم أجمعين

وقد يؤتى بكلمة (كل) بعدها (أجمع وجمعاء وأجمعون وجمع) وعندها لا تكون الكلمات الأخيرة مؤكدات بل هي للتقوية ، وإلا فالمؤكد هو كلمة (كل) كما في الأمثلة التالية : جاء المعهد كله أجمع ، يصحب الهيئة الإدارية كلها جمعاء ، مع الطالبات كلهن جمع ، والطلاب كلهم أجمعين

أما توابعها (أكتع ، أبتع ، أبصع) فلا يؤكد بها بل يؤتى بها لتقوية التوكيد بعد (أجمع) فنقول : رأيت القومَ أجمعين أكتعين

العطفُ

العطف في اللغة هو رد الشيء على الشيء ، ونقول :انعطف الطريق ، أي مال واستدار .. وفي قولنا : عطفا على ما سبق ، أي عودا على ما سبق من كلام وحديث أما في الاصطلاح فهو عطف المعطوف على المعطوف عليه بأداة عطف وربط أو هو ارتباط بين كلمتين بواسطة أداة تسمى أداة العطف كالواو والفاء وثم ...الخ

نقول : جاء محمدٌ و عليٌّ

معطوف عليه ـــــ أداة العطف ـــــ معطوف

محمد ـــــــــــ و ـــــــــــ علي

الواو في السياق حرف عطف ربط بين المعطوف (علي) و المعطوف عليه (محمد) فصار المعطوف تابعا للمعطوف عليه في الإعراب ..

فمحمد في السياق ، فاعل مرفوع وعلامة رفعه ضمة ظاهرة ، وكذا يكون إعراب المعطوف (علي) نقول : معطوف مرفوع وعلامة رفعه الضمة الظاهرة

أما (الواو) فهو حرف عطف مبني على الفتح

وما يهمنا هنا هو إفادة حرف العطف حين ربط المعطوف بالمعطوف عليه

ما الذي يدل عليه ؟

هل أفادنا العاطف (الواو) بأن ثمة ترتيب بين محمد وعلي في المجيء ؟ !

بمعنى هل عرفنا من جاء أولا ومن جاء تاليا ؟

والإجابة بطبيعة الحال أن مسألة الترتيب غير واردة هنا ، لأن حرف العطف (الواو) لا يفيد ذلك المعنى ، لأن المعنى يقتضي اشتراك محمد وعلي في المجيء فقط دون أن يترتب على ذلك أولوية أوسبقا .. وعليه فإن (الواو) حرف عطف يفيد المشاركة .. وتلك المعاني لحروف العطف نطالعها في مورد حروف العطف ومعانيها .

قاعدة : يتبع المعطوف المعطوف عليه في الإعراب.

معاني حروف العطف

الفاء : حرف عطف يفيد المشاركة مع الترتيب والتعقيب ومعنى الترتيب هو حدوث أمر أولا يتبعه في الحدوث أمر آخر ، أما التعقيب فمعناه قصر المهلة الزمنية بين الحدثين . فحين نقول:

وصلت الطائرة فخرج المسافرون

فوصول الطائرة حدث أولا ، وخروج المسافرين جاء تاليا له ، ثم أن ذلك الخروج حصل مباشرة من غير انقضاء وقت طويل.

ثم : حرف عطف يفيد المشاركة مع الترتيب والتراخي

ومعنى التراخي هنا فترة زمنية طويلة بين الحدثين ، فالحدث الثاني حصل متأخرا عن الحدث الأول ، فحين نقول

قدمَ زيدٌ ثم عمرو

فالمفهوم حاصل من أن قدوم عمرو جاء تاليا لزيد إلا أنه أي القدوم حصل متأخرا وليس فوريا

أو : تفيد بجانب العطف معان عدة هي:

-التخيير : سافرْ إلى القاهرة أو دمشق فالمخاطب هنا بالخيار إن شاء السفر إلى القاهرة أو أراد دمشق ، فكلا الخيارين متاح له

الإباحة : تحتمل الخيار أيضا لأن فيها المعنى نفسه إلا أن الجمع بين الخيارين مباح ولا ضرر فيه ، عكس التخيير فإما هذا وإما ذاك

نحو : كلْ تفاحةً أو موزةً

الشك والتشكيك : فإن لم نعلم القادم في قولنا : قدمَ المعلمُ أو التلميذ فهنا شك ، أما إن علمنا وأردنا الإبهام والتشكيك ، كأن يسأل سائل : من قدم ؟

نقول : سعيدٌ أو صالحٌ:

بل : تفيد بجانب العطف الإضراب ، والإضراب معناه العدول عن الشيء وتركه .. نقول : جاء الضيفُ بل الجار ، هنا تركنا الأول ، وأثبتنا الحكم للثاني ، فبل هنا تبطل السابق وتثبت اللاحق

لا : تفيد العطف ونفي ما سبق ، لذا لا تكون إلا في الإثبات ، نحو: قرأت النحوَ لا الأدبَ

لكن : تفيد العطف (مخففة) مع الاستدراك أو الإضراب ، ولا تكون إلا بعد نفي ، نحو: لا تشربِ القهوةَ لكنِ الشايَ

إما : في محل خلاف بين النحاة ، فمنهم من قال بأنها حرف عطف ، ومنهم من قال بأن غير ذلك وأن العاطف هو الحرف الذي يتصل بها ، لأن إما تكون للتفصيل مقرونة بالواو

حتى : حرف عطف ، ولكن المؤلف قال (في بعض المواضع) لأنها تكون حرف جر كما في قوله تعالى (سلام هي حتى مطلعِ الفجر) فهي هنا تكون للغاية بمعنى إلى ..وثمة مثال مشهور تكون فيه حتى عاطفة في وجه من الوجوه : أكلتُ السمكةَ حتى رأسَها فحتى هنا عاطفة أفادت العموم فالسمكة أكلت وأكل رأسها أيضا.

الفاعل

يقول ابن آجروم رحمه الله:

ملاحظة:

الفاعل هو الاسم المرفوع المذكور قبله فعله وهو على قسمين : ظاهر ، ومضمر:

الفاعل: اسم مرفوعٌ، يُسنَد إليه فعلٌ، أوشبهُه (اسم الفعل ، اسم الفاعل ، الصفة المشبهة) .. نحو:

قامَ الضيفُ ، هيهات السفرُ ، سعيدٌ ناجحٌ سعيُهُ ، الضيفُ خفيفٌ ظِلُّهُ. (

ولعلنا نلاحظ السرد العجيب من ابن آجروم وتعداده للفاعل على صوره العديدة ليحيلنا إلى فائدة ، هي مسألة تذكير الفعل وتأنيثه مع الفاعل:

·يُذكّر الفعل وجوباً إذا كان فاعلُه مذكّراً.

نحو : قامَ الرجلُ

·يؤنث الفعل وجوبا في حالتين:

إن كان فاعله حقيقي التأنيث ، غير مفصول عنه.

نحو : قامَتِ المرأةُ

أن يتقدم عليه فاعله المؤنثِ

نحو : المرأةُ قامتْ

أما في غير ذلك فأنت بالخيار ، فيجوز لك أن تذكر الفعل أو تؤنثه ، نحو : طلع الشمسُ ، سافر اليومَ خديجةُ

والفاعل يكون – على صور – ظاهرا ، وضميرا متصلا

فالظاهر نحو ما سبق من أمثلة ، وأما الضمير فنحو:

أكلتُ الطعامَ ، شربنا الماء ، سمعن الخطبةَ ، .... فهنا جاء الفاعل ضميرا ، هو (تاء الفاعل) في الفعل أكلت ، و(نا) المتكلمين في الفعل شربنا ، ونون النسوة في الفعل سمعن .

ويحسن بنا أن نقول : أنه ما من فعل إلا ويصحب معه فاعله لدرجة أن مسألة الفعل والفاعل مسألة اقتران لازم .. يقول ابن مالك في ألفيته:

وبعْدَ فِعْلٍ فاعِلٌ فإنْ ظَهَرْ   فَهْوَ وإلا فَضَميرٌ استتر

أي أن الفعل لابد وأن يكون معه فاعله (الظاهر) أي الاسم الصريح ، أو (المضمر) أي الضمير البارز نحو : أكلتُ .. أو المستتر نحو : كلْ..

فـ(أكلْتُ) فعل ماض مبني على السكون لاتصاله بالتاء ، وتاء الفاعل ضمير متصل (بارز) مبني على الضم في محل رفع فاعل..

و(كُلْ) فعل أمر مبني على السكون والفاعل مستتر في الفعل وجوبا تقديره أنت.. ونذكر أيضا بمسألة الكلام المفيد الذي يتركب من كلمتين فأكثر ويفيد معنى تاما يحسن السكوت عليه ، يقول ابن مالك أيضا في هذا:

كلامُنا لَفْظٌ مُفيدٌ كـ(اسْتَقِمْ)   واسمٌ وفعلٌ ، ثمَّ حرفٌ الكلمْ

نماذج معربة:

قامَ الطفلُ من النومِ

الطفل : فاعل مرفوع وعلامة رفعه الضمة

طلعتِ الشمسُ

الشمسُ : فاعل مرفوع وعلامة رفعه الضمة

الأولادُ يلعبون في الحديقةِ

يلعبون : فعل مضارع مرفوع وعلامة رفعه ثبوت النون لأنه من الأفعال الخمسة ، وواو الجماعة ضمير متصل مبني على السكون في محل رفع فاعل

أكلتُ التفاحةَ

أكلتُ : فعل ماض مبني على السكون لاتصاله بضمير رفع متحرك ، والتاء ضمير متصل مبني على الضم في محل رفع فاعل

الأفعال

الفعل الماضي:

ما دلّ على حدَثٍ مضى زمنه. نحو) :سافر خالد .(وعلامته أن يقبل التاء / تاء التأنيث الساكنة في آخره نحو) :سَافَرَتْ.(وهو مبني على الفتح إلا إذا اتصل به:

-واو الجماعة فيبنى على الضم نحو : سافرُوا.

-ضمير رفع متحرك فيبنى على السكون نحو : سافرْتُ وسافرْتَ وسافرْنا...

مثال معرب : الطلابُ تخرجوا اليوم

تخرجوا : فعل ماض مبني على الضم لاتصاله بواو الجماعة ، وواو الجماعة ضمير متصل مبني على السكون في محل رفع فاعل.

فعل الأمر

فعل الأمر : هو فعل يدل على الطلب ، وهو مبني على السكون نحو : اشربْ إلا إذا:

-اتصل به نون التوكيد فيبنى على الفتح نحو : افْهَمَنَّ

-أو كان معتلا الآخر فيبنى على حذف حرف العلة نحو : اخْشَ.

-أو كان مضارعه من الأفعال الخمسة فيبنى على حذف النون نحو) أحْسِنُوا.

وثمة فائدة بخصوص بناء فعل الأمر هي:

أن الأمر يبنى على ما يجزم به مضارعه . فمتى ما عرفنا علامة جزم المضارع نصل إلى حركة بناء الأمر..

وللتقريب ، إذا أردنا معرفة حركة بناء فعل الأمر) اقضِ (، نقوم بصياغة مضارِع نحو يقضي ثم نجري على المضارع جزما بإدخال حرف جزم عليهِ كـ(لم) ، فنصل إلى لم يقضِ

نجد أن المضارع قد حذف منه حرف العلة لدخول الجازم عليه

عندئذ نقول في إعرابه:

يقضِ : فعل مضارع مجزوم بلم وعلامة جزمه حذف حرف العلة.

نقوم الآن بإبدال الياء فنأتي بحرف الألف لنحصل على فعل الأمر اقْضِ

تلك العلة هي حركة البناء في فعل الأمر ... وذلك في الغالب.

الفعل المضارع

الفعل المضارع: ما دلَّ على حدَثٍ يجري مستمرّاًنحو) :ينجحُ خالد، وتفرحُ سعاد، ونسافرُ مبكِّرين، واقرأ كثيراً (...ولا بدّ من أن يكون أوَّله حرفاً مزيداً من أربعة هي: النون والهمزة والياء والتاء، تجمعها كلمة: (نأيت).

يُرْفَع المضارع بالضمة، ويُنصَب بالفتحة، ويُجزَم بالسكون، نحو : يسافرُ صالحٌ، ولن يرجعَ، ولم يُودّعْ أصحابَه .فإذا اتصل به ضمير الاثنين أو واو الجماعة أو ياء المخاطبَة، رُفِع بالنون، وجُزم ونُصب بحذفها. وذلك في خمسة أفعال، هي) الأفعال الخمسة .(وسنفصل فيها القول لاحقا.

فائدة:

إنما يُعَيِّن زمانَه للماضي أو الحاضر أو المستقبل، أداةٌ أو قرينة. ففي قولك: [لَم أسافر إلى بيروت تعيَّن زمنُ المضارع للماضي بـ لم . وفي خطاب القرآن لبني إسرائيل : فلِمَ تقتلون أنبياء الله من قبل تُعيِّنَ زمنُه للماضي بقرينة. وفي قولك: (سأسافر)، تعيّن زمنه للمستقبل بالسين. وإذا سألك أحدهم وقد رآك تشرب: [ماذا تفعل]؟ فقلتَ: [أشرب]، فالقرينة هاهنا عَيَّنَت زمنه للحال، وهكذا...

بقي أن نشير إلى مسألة هي : هل يكون المضارع معربا أبدا ؟!

وللإجابة نقول أن المضارع يعرب إلا في حالين فيبنى:

-على السكون إذا اتصلت به نون النسوة نحو] :هنّ يشربْنَ.[

-وعلى الفتح إذا اتصلت به نون التوكيد – خفيفةً أو ثقيلةً – مباشرة بغير فاصل، نحو] :لَتَكْتُبَنْ ولَتَكْتُبَنَّ.

وكل ما سبق يختص بالفعل المضارع الصحيح الآخر ، فماذا عن المضارع المعتل بالألف والواو والياء نحو:

(يخشى) (يدعو (و) يبكي!!

لعلكم تتذكرون في معرض حديثنا عن علامات الإعراب أن ثمة إعراب تقديري:

والإعراب التقديري : هو ما يمنع من النطق به مانع للتعذر ، أو الاستثقال ، أو المناسبة . نحو:

الفعل المضارع المعتل الآخر بالألف والواو والياء ، تقدر عليه علامات الإعراب رفعا ونصبا وجزما.

فإن كان معتل الآخر بالألف نحو : (يخشى) نقول في إعرابه:

فعل مضارع مرفوع وعلامة رفعه ضمة مقدرة للتعذر.

وإن كان بالواو أو الياء نحو (يدعو) ، (يبكي) نقول في إعرابه:

فعل مضارع مرفوع وعلامة رفعه ضمة مقدرة للثقل

ومما سبق نستنتج أن المضارع:

مَرْفُوعٌ أَبَدًا،حَتَّى يَدْخُلَ عَلَيْهِ نَاصِبٌ أَوْ جَازِمٌ.

ونتساءل ماهو الناصب للفعل المضارع ؟ وكيف ينصب ؟

وماهو الجازم ؟ وكيف يجزم الفعل المضارع ؟

وفي القول تفصيل يتبع.

وفقكم الله وأنار دربكم ، ورفع قدركم

الإعرابُ أقْسَامُهُ وأنْواعُه

أقسام الإعراب

ونسأل هل ثمة أقسام للإعراب ، يقول المؤلف :

وَأَقْسَامُهُ أَرْبَعَةٌ: رَفْعٌ، وَنَصْبٌ، وَخَفْضٌ، وَجَزْمٌ تلك أقسام الإعراب ، ولا نعرف غيرها فالكلمة إما مرفوعة أو منصوبة أو مجرورة أو مجزومة

ومدار حديثنا عن القسمين (الاسم والفعل) أما الحرف فلا ، لأنه مبني والمبني لا يتأثر بعوامل الرفع أو النصب أو الجر أو الجزم ، فهو مبني أبدا ..

والسؤال المشروع هنا : ما هو نصيب الاسم من تلك الأقسام الأربعة ؟ وما نصيب الفعل منها ؟

الرفع والنصب للاسم والفعل على حد سواء ، أي أن الاسم يأتي مرفوعا ومنصوبا ومثله .

الفعل يكون مرفوعا ومنصوبا ، أما الجر فهو من خواص الاسم ، إذ لا نرى فعلا يجر كما أن الجزم من خواص الفعل ، فلا نرى اسما يجزم ! وعليه ينص علماؤنا بأن للاسم رفع ونصب وجر ، وللفعل رفع ونصب وجزم . وكذا أشار المصنف بقوله :

فَلِلْأَسْمَاءِ مِنْ ذَلِكَ: اَلرَّفْعُ، وَالنَّصْبُ، وَالْخَفْضُ، وَلَا جَزْمَفِيهَا، وَلِلْأَفْعَالِ مِنْ ذَلِكَ: اَلرَّفْعُ، وَالنَّصْبُ، وَالْجَزْمُ، وَلَاخَفْضَ فيها .

علامات الإعراب

قلنا إن أقسام الإعراب أربعة : رفع ونصب وجر وجزم .. فالرفع بالضمة ، والنصب بالفتحة ، والجر بالكسرة ، والجزم يكون بالسكون . وتلك علامات أصلية للإعراب .. وما دام الحديث عن الأصل فإن ذلك بالضرورة يقودنا إلى الفرع ، فثمة علامة أصلية وأخرى فرعية.

فالرفع علامته الضمة وهي علامة أصلية بنوب عنها : الواو ، الألف ، النون .
والنصب علامته الفتحة وهي علامة أصلية ينوب عنها : الألف ، الكسرة ، الياء ، حذف النون والجر علامته الكسرة وهي علامة أصلية ينوب عنها الياء والفتحة
أما الجزم فعلامته السكون وينوب عنها الحذف وهذا ما يعبر عنه ابن آجروم بقوله :
لِلرَّفْعِ أَرْبَعُ عَلَامَاتٍ:الضمة ، والواو، وَالْأَلِفُ، وَالنُّونُ

وَلِلنَّصْبِ خَمْسُ عَلَامَاتٍ :الْفَتْحَةُ ،وَالْأَلِفُ، وَالْكَسْرَةُ، وَالْيَاءُ، وَحَذْفُ النُّونِ

وَلِلْخَفْضِ ثَلَاثُ عَلَامَاتٍ:الْكَسْرَةُ، وَالْيَاءُ،وَالْفَتْحَةُ

وَلِلْجَزْمِ عَلَامَتَانِ :السُّكُونُ، وَالْحَذْفُ

وستتحدث عن هذا بشيء من التفصيل:

ملاحظة:

*لِلرَّفْعِ أَرْبَعُ عَلَامَاتٍ: الضمة ، والواو، وَالْأَلِفُ، وَالنُّونُ

الأمثلة :

يشيِّدُ المُهَنْدِسُ البناءَ

المهندس - فاعل مرفوع ، وعلامة رفعه الضمة (لأنه مفرد المهَنْدِسَانِ يصمِّمانِ المبنى المهندسان - مبتدأ مرفوع ، وعلامة رفعه الألف(لأنه مثنى يرفعُ المهندِسون قَواعدَ المبنى المهندسون - فاعل مرفوع ، وعلامة رفعه الواو (لأنه جمع مذكر سالم المهندِسون يخلصون في أعمالهم يلخصون - فعل مضارع مرفوع ، وعلامة رفعه ثبوت النون (لأنه من الأفعال الخمسة

ملاحظة:

وَلِلنَّصْبِ خَمْسُ عَلَامَاتٍ: الْفَتْحَةُ ، وَالْأَلِفُ، وَالْكَسْرَةُ، وَالْيَاءُ، وَحَذْفُ النُّونِ .

الأمثلة يسمعُ المسلمُ القرآنَ فيخشعَ القرآن - مفعول به منصوب ، وعلامة نصبه الفتحة الظاهرة رأيت أباك في المسجد أباك - مفعول به منصوب ، وعلامة نصبه الألف لأنه من الأسماء الخمسة سمعت قارئاتِ القرآن قارئات - مفعول به منصوب، وعلامة نصبه الكسرة لأنه جمع مؤنث سالم يغرسُ الفلاحُ نخلتين نخلتين - مفعول به منصوب ، وعلامة نصبه الياء لأنه مثنى .

ملاحظة:

وَلِلْخَفْضِ ثَلَاثُ عَلَامَاتٍ: الْكَسْرَةُ، وَالْيَاءُ، وَالْفَتْحَةُ.

الأمثلة :

نسافر بالطائرةِ الطائرة - اسم مجرور وعلامة جره الكسرة أعجبت بقصتين قصتين - اسم مجرور ، وعلامة جره الياء لأنه مثنى سَلَّمَ الضيْفُ على أحمدَ أحمد- اسم مجرور ، وعلامة جره الفتحة لأنه ممنوع من الصرف لن تخرجوا تخرجوا - فعل مضارع منصوب بلن وعلامة نصبه حذف النون لأنه من الأفعال الخمسة<

ملاحظة:

وَلِلْجَزْمِ عَلَامَتَانِ: السُّكُونُ، وَالْحَذْفُ

الأمثلة :

زارَ السَّائحُ مَعَالِمَ المدينَةِ إلا أنَّه لَمْ يزرْ الْمُتحفَ الوَطَنِيَّ يزرْ – فعل مضارع مجزوم بلم ، وعلامة جزمه السكون السُّواحُ في رحلةٍ إلى مساقط ِالماءِ ، ولَمْ يعودوا منذ الأمس يعودوا – فعل مضارع مجزوم بلم ، وعلامة جزمه حذف النون لأنه من الخمسة.

الإعراب بالحركات ، الإعراب بالحروف لا يزال حديثنا عن المعربات من الأسماء والأفعال . وقد أشرنا في درس سابق إلى أنه ثمة علامات للإعراب أصلية وأخرى نائبة

إذن ثمة ما يعرب بالحركات الأصلية ، وما يعرب بالحروف النائبة .

فالذي يعرب بالحركات:

اَلِاسْمُ اَلْمُفْرَدُ، وَجَمْعُاَلتَّكْسِيرِ، وَجَمْعُ اَلْمُؤَنَّثِ السَّالِمِ، وَالْفِعْلُ اَلْمُضَارِعُاَلَّذِي لَمْ يَتَّصِلْ بِآخِرِهِ شَيْءٌ.

والذي يعرب بالحروف:

التثنية، وجمع المذكر السالم، والأسماء الخمسة،والأفعال الخمسة بقي أن نشير إلى ثلاث موضوعات لها شأن آخر ، وهي : جمع المؤنث السالم ينصب بالكسرة، والاسم الذي لا ينصرف يخفض بالفتحة،والفعل المضارع المعتل الاخر يجزم بحزف آخره. فهذه تعرب بالحركات رفعا ، ونصبا ، وجرا ، وجزما . لكننا نجد أنه تنوب فيها حركة عن حركة .

المراجع

- معجم مقاييس اللغة 2/ 15 .
- معجم مقاييس اللغة 2/ 15 ، المصباح المنير 1/ 143 ، الصحاح 4/ 1460 القاموس المحيط 3/ 221
- فواتح الرحموت 1/ 203 ، الإبهاج للسبكي 1/ 127.
- الإحكام للآمدي 1/ 26.
- المعتمد لأبي الحسين البصري 1/ 17
- التعريفات للجرجاني ص94-95.
- التمهيد لأبي الخطاب 1/ 77.
- فواتح الرحموت 1/ 203 ، شرح تنقيح الفصول للقرافي ، ص42 ، المستصفى 1/ 105، حاشية البناني على جمع الجوامع 341 ، 1/ 300 ، العدة لأبي يعلى 1/ 172 ، الروضة ص64، شرح الكوكب المنير 1/ 149 ، إرشاد الفحول ص21.
- التمهيد لأبي الخطاب 1/ 77
- فواتح الرحموت 1/ 203 ، المعتمد للبصري 1/ 11 ، شرح تنقيح الفصول ص44 ، منتهى الوصول والأمل لابن الحاجب ص20، المستصفى 1/ 341،105 ، حاشية البناني على جمع الجوامع 1/ 304-305 ، التمهيد للاسنوي ص179 ، الإحكام للآمدي 1/ 28 ، العدة لأبي يعلى 1/ 172-174 ، التمهيد لأبي الخطاب 1/ 77 ، الروضة ص64 ، شرح الكوكب المنير 1/ 154-155 ، التعريفات ص214 ، إرشاد الفحول للشوكاني ص21 ، أصول الفقه لشلبي ص443.
- المعتمد: 1/ 11-14 ، الإحكام للآمدي 1/ 29.
- الأصول في النحو :1/ 153.
- الكتاب :3/ 479
- كالفراء في معاني القرآن :1/ 7 ، والطبري في جامع البيان عن تأويل آي القرآن:1/ 77، ومكي في مشكل إعراب القرآن :1/ 72 ، والزمخشري في المفصل:117، وابن عطية في المحرر الوجيز :1/ 76 ، والعكبري في المتبع في شرح اللمع

:2/ 403 ، وإمـلاء ما من به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات :1/ 8 ، وابن يعيش في شـرح المفصـل :1/ 502 ، والقرطبي في الجـامع لأحكـام القـرآن:1/ 151، وابن القيم في بدائع الفوائد :2/ 263 ، والعيني في عمدة القاري :1/ 306 ، والشهاب الخفاجي في حاشيته على تفسير البيضاوي :1/ 212 ، والآلوسي في روح المعاني :1/ 94

- مشكل إعراب القرآن :1/ 72
- شرح المفصل :1/ 508
- ألفية ابن مالك :51
- التفسير الكبير :28/ 222
- كسيبويه في الكتاب :3/ 479 ، والحريري في درة الغواص في أوهام الخواص :51 ، وابن يعيش فـي شرح المفصل :1/ 508 ، وأبي حيان في البحر المحيط :1/ 28 ، والفيومي فـي المصباح المنير :2/ 458 ، وابن عادل الحنبلي فـي أحد قوليه فـي اللباب فـي علوم الكتاب :1/ 221 ، والخضري في حاشيته على شرح ابن عقيل :1/ 52.
- شرح المفصل :1/ 508.
- حاشية الصبان :2/ 244
- التفسير الـكبير :28/ 222 ، وبمثلـه قـال ابن عـادل فـي أحـد قـوليه فـي اللباب فـي عـلوم الكتاب :1/ 221
- معاني القرآن للفراء :2/ 408
- ينظر : البحر المحيط :1/ 113.
- الكشاف :4/ 698
- مغني اللبيب :1/ 78
- الكشاف :1/ 154 ـ 155.
- ينظر : الكشاف :4/ 698

- هو أبونزار الحسن بن صافي الملقب بملك النحاة (489 هـ ـ 568 هـ) ، من شيوخه : عبدالقاهر الجرجاني ، له : الحاوي في النحو ، والمقتصد في التصريف . ينظر : معجم الأدباء :2/ 493 ، وبغية الوعاة :1/ 504
- تهذيب الأسماء واللغات للنووي :3/ 246.
- تهذيب الأسماء واللغات :3/ 246.
- الصحاح :3/ 246
- مواهب الجليل :2/ 291
- تفسير القرآن العظيم :1/ 455
- المعتمد :2/ 79
- الاقتراح في علم أصول النحو:70.
- هو أبوتمّام حبيب بن أوس بن الحارث الطائي (188هـ ـ 231 هـ) ، أحد أمراء البيان ، في شعره قوة وجزالة ، واختلف في التفضيل بينه وبين المتنبي والبحتري . ينظر: الأغاني :16/ 414 ، ونزهة الألباء :109
- الكشاف :1/ 119.
- خزانة الأدب :1/ 4
- هو شهاب الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن عمر الخفاجي المصري الحنفي (979 هـ ـ 1069 هـ) ، من تلاميذه : البغدادي صاحب خزانة الأدب ، من تصانيفه : عناية القاضي وكفاية الراضي ، وشرح درة الغواص في أوهام الخواص . ينظر : كشف الظنون :1/ 699 ، وهدية العارفين :1/ 160.
- حاشية الشهاب :1/ 217
- ينظر : درة الغواص في أوهام الخواص :51
- الخصائص :1/ 117
- الاقتراح في علم أصول النحو :194.
- الإنصاف في مسائل الخلاف :1/ 300.
- ديوان طرفة بن العبد، تحقيق كرم البستاني.

- شرح شواهد المغني، الشاهد رقم 782.
- خزانة الادب، الشاهد رقم 298، 4 / 272.
- العقد الفريد، العسجدة الأولى، فرش كتاب التوقيعات والفصول والصدور، 4 / 185. والبيت لم يُسمَّ قائله.
- العقد الفريد 4 / 185، وفي الكلمة (الحَمي) تبديل حرف بحرف. وأبو الشعثاء عبدالله بن رؤبة بن لبيد بن صخر السعدي التميمي، ولد في الجاهلية وقال الشعر فيها، ثمّ أسلم (ت: 90 ه).
- العقد الفريد 4 / 285. والبيت لم يسمّ قائله.
- شَرح شواهد المغني، الشاهد رقم 355؛ وخزانة الادب، الشاهد رقم 4، 2 / 6.
- الكتاب لسيبويه، باب إرادة اللّفظ بالحرف الواحد، 3 / 321؛ ولسان العرب مادّة (تا). ينسب البيت للقيّم بن أوس بن أبي ربيعة.
- لسان العرب، باب تفسير الحروف المقطعة. والبيت لم يسمّ قائله.
- شرح شواهد المغني، الشاهد رقم 243.
- الكتاب لسيبويه، باب يحذف المستثنى فيه استخفافا 2 / 345؛ وخزانة الادب، الشاهد رقم 344، 5 / 62. وفي البيت أيضا تبديل الفعل تأثم بـ(تيثم).
- الاغاني لابي الفرج الاصفهاني، أخبار مجنون بني عامر ونسبه، 2 / 37.
- شرح شواهد المغني، الشاهد رقم 769. والبيت لم يُسمّ قائله.
- شرح المفصل، لابن يعيش، القسم الثاني في الافعال، باب من أصناف الفعل الماضي، 7/ 5. والبيت لم يسمّ قائله.
- همع الهوامع للسيوطي، نواسخ الابتداء، باب كان وأخواتها 2 / 86.
- وذو الرمّة، غيلان بن عقبة العدوي، أبو الحارث، من مضر، شاعر من الطبقة الثانية، توفي سنة 117ه.
- مغني اللبيب، ص 22، الشاهد رقم 313؛ وشرح شواهد المغني، الشاهد رقم 276.
- والنابغة الذبياني، زياد بن معاوية، شاعر جاهلي من الطبقة الأولى، من أهل الحجاز، توفي لحو سنة 18 ق ه.

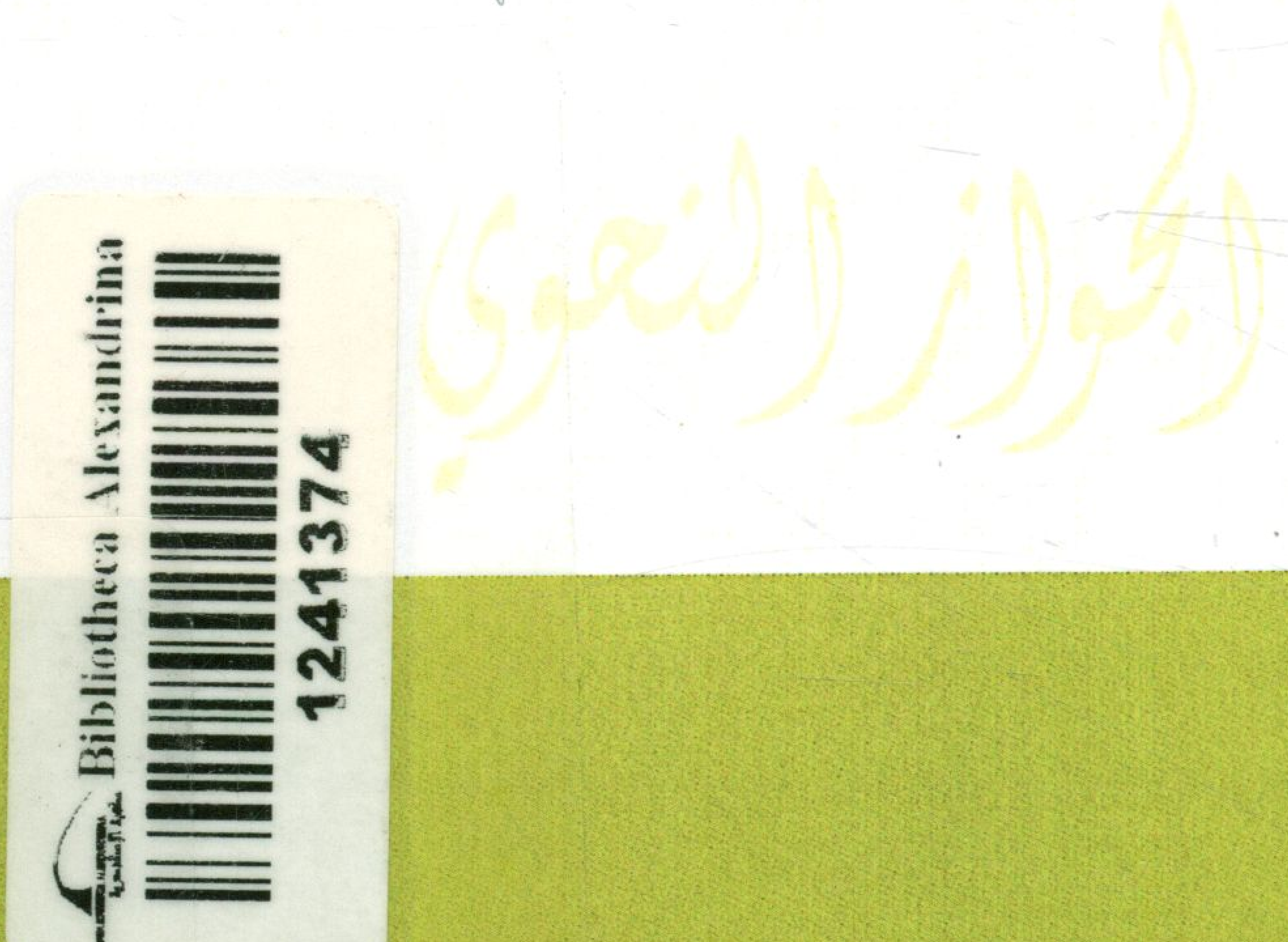
- شرح شواهد المغني، الشاهد رقم 442.
- شرح شواهد المغني، الشاهد رقم 816. والبيت لم يسمَّ قائله.
- شرح شواهد المغني، الشاهد رقم 135.
- شرح شواهد المغني، الشاهد رقم 2.
- شرح شواهد المغني، الشاهد رقم 356.
- شرح شواهد المغني، الشاهد رقم 358. والبيت لم يسمَّ قائله.
- شرح شواهد المغني، الشاهد رقم 361. وأبو نهشل، متمم بن نويرة بن جمرة بن شداد اليربوعي التميمي، شاعر فحل، صحابي مخضرم، توفي سنة 30ه.
- الكتاب لسيبويه، باب علامة اضمار المنصوب المتكلم والمجرور المتكلم، 2 / 370.
- خزانة الادب، الشاهد رقم 400، 5 / 371.
- خزانة الادب، الشاهد رقم 403، 5 / 382.
- شرح المفصل لابن يعيش، مبحث الاسم المعرب، 1 / 68.
- والبيت لم يسمَّ قائله.
- شرح المفصل، باب التنوين، 9 / 36.
- لسان العرب، مادّة: مأي.
- الكتاب لسيبويه، باب: إذا كنت مستفهما عن نكرة، 2 / 411؛ وشرح المفصل لابن يعيش، بحث الموصولات، فصل ((ما)) 4 / 16؛ وخزانة الادب، الشاهد رقم 451، 6/ 167.
- شرح شواهد المغني، الشاهد رقم 584.
- شرح شواهد المغني، الشاهد رقم 66.
- شرح شواهد المغني، الشاهد رقم 600. والبيت لم يسمَّ قائله.
- شرح شواهد المغني، الشاهد رقم 647.
- شرح المفصل لابن يعيش، باب: الاعلال، الواو والياء عينين، 10 / 75؛ ولسان العرب، مادّة: عور.

- شرح المفصل لابن يعيش، فصل: ومن أصناف المشترك إبدال الحروف، 10 / 36؛ وجمهرة اللّغة لابن دُريد، مادّة: سعل، 3 / 33؛ ولسان العرب، مادّة: ثا.
- تفسير الطبري، بتفسير آية (قُلْ لَو شَاء اللَّه مَا تَلوته عَليكُم...) من سورة يونس.
- الكتاب لسيبويه، باب: ما رخمت الشعراء في غير النداء اضطرارا، 2 / 273؛ وجمهرة اللّغة، مادّة ت ر م 2 / 13؛ وشرح المفصل لابن يعيش، فصل: ومن أصناف المشترك إبدال الحروف 10 / 24؛ ولسان العرب، مادّة: ثعلب ورنب.
- الكتاب لسيبويه، 2 / 273: وشرح المفصل لابن يعيش، فصل: ومن أصناف المشترك ابدال الحروف، 10 / 24؛ ولسان العرب، مادّة: ضفدع. نسب سيبويه البيت لرجل من بني يشكر، وقال محقق الكتاب الشنتمري: هو مصنف، لخلف الاحمر.
- شرح المفصل، فصل: ومن أصناف المشترك إبدال الحروف، 10 / 28؛ ولسان العرب، مادّة: ثلث. والبيت لم يسمّ قائله.
- شرح شواهد المغني، في الشاهد رقم 268.
- شرح شواهد المغني، الشاهد رقم 621.
- وأبو صخر، كثير عزّة، كثير بن عبدالرّحمن الخزاعي، شاعر مشهور من أهل المدينة، توفي سنة 105ه.
- لسان العرب، مادّة لعج؛ ومعجم مقاييس اللّغة، مادّة لعج 5 / 254؛ وجمهرة اللّغة، مادّة: جعل، 2 / 103.
- شرح شواهد المغني، الشاهد رقم 198.
- شرح شواهد المغني، الشاهد رقم 246.
- شرح شواهد المغني، الشاهد رقم 50.
- الكتاب لسيبويه، باب ما يجوز في الشعر من (إيّا) ولا يجوز في الكلام 2 / 362.
- شرح ابن عقيل، النكرة والمعرفة، الضمير، الشاهد رقم 15؛ وخزانة الادب، الشاهد رقم 386، 5 / 288.
- شرح شواهد المغني، الشاهد رقم 680.
- قال العيني: أنشده الفراء ولم يعزه لاحد.

- الصحاح للجوهري، مادّة: غدا، وشرح المفصل، 4/ 6.
- شرح شواهد المغني، الشاهد رقم 477؛ وشرح المفصل لابن يعيش، مبحث الموصولات، فصل من، 4/ 9.
- جمهرة اللّغة، مادّة رأوى، 1 / 176؛ ولسان العرب، مادّة: رأى. وسراقة بن مرداس بن أسماء بن خالد البارقي الازدي، يماني الاصل (ت: 79ه).
- لسان العرب، مادّة: رأى. والبيت لم يسمّ قائله.
- لسان العرب، مادّة: رأى. والبيت لم يسمّ قائله.
- العقد الفريد، كتاب الزّمردة الثانية في فصائل الشعر ومخارجه، باب: ما يجوز في الشعر ممّا لايجوز في الكلام 5 / 355.
- وزهير بن أبي سلمى ربيعة بن رياح المزني من مضر. حكيم الشعرأ في الجاهلية (ت: 13ق.ه).
- شرح المفصل لابن يعيش، مبحث اقحام المضاف 3 / 12؛ ولسان العرب، مادّة: لبب.
- الكتاب لسيبويه ، باب : ما يحتمل الشعر 1 / 29 ؛ وشرح المفصل ، مبحث اقحام المضاف 3 / 12 ؛ ولسان العرب ، مادّة : ضنن .
- الكتاب لسيبويه، باب: ما شذّ من المعتل على الاصل 4 / 430؛ ولسان العرب، مادّة: لبب. والبيت لم يسمّ قائله.
- لسان العرب، مادّة جلل؛ وخزانة الادب، في الشاهد رقم 148، 2 / 390.
- لسان العرب، مادّة: ودد. والبيت لم يسمّ قائله.
- شرح شواهد المغني، الشاهد رقم 32. والبيت لم يسمّ قائله.
- مغني اللبيب، الباب الثامن، القاعدة الحادية عشر، الرقم 1200. والبيت لم نقف على قائله.
- شرح شواهد المغني، الشاهد رقم 34.
- شرح شواهد المغني، الشاهد رقم 44.
- شرح شواهد المغني، الشاهد رقم 148.

- الكتاب لسيبويه، باب: الفعل الّذي يتعدى اسم الفاعل إلى اسم المفعول 1 / 48؛ وشرح شواهد المغني، الشاهد رقم 801.
- الكتاب لسيبويه، 1 / 49.
- شرح شواهد المغني، الشاهد رقم 854.
- شرح شواهد المغني، الشاهد رقم 545.
- قال السيوطي: قال السكري: قاله رجل من هذيل.
- شرح شواهد المغني، الشاهد رقم 548.
- الكتاب لسيبويه، باب: ما يتصب على المدح والتعظيم أو الشتم، 2 / 202؛ وشرح شواهد المغني، الشاهد رقم 555.
- شرح الالفية للسيوطي، النداء، الشاهد رقم .292
- 112 ديوان النابغة الذبياني، حرف الراء، ص 259؛ والكتاب لسيبويه، باب: ما يكون ما قبل المحذوف 3 / 511.
- الاغاني، أخبار موسى شهوات ونسبه 3 / 354؛ والقرطبي، تفسير سورة يوسف 9 / 257.
- كتاب الصناعتين لابي هلال العسكري، الباب العاشر، الفصل الاوّل ص 456.
- لسان العرب، مادّة: بيض.
- والرجز لرؤية بن العجاج.
- مغني اللبيب لابن هشام، الباب الخامس، الجهة الثانية، الشاهد رقم 943.

المحتويات





9789957584085

المجد دار امجد للنشر والتوزيع
عمان- الأردن- شارع الملك حسين مقابل مجمع الفحيص
جوال: 0796914632 - 0799291702
هاتف: 4652272 فاكس 4653372
dar.almajd@hotmail.com